ADOLFO LEVI

Sulle interpretazioni immanentistiche

DELLA

FILOSOFIA DI PLATONE

LAVORO PREMIATO

DALLA R. ACCADEMIA DEI LINCEI

G. B. PARAVIA e C.
TIPOGRAFI-LIBRAI-EDITORI
TORINO - MILANO - FIRENZE - ROMA - NAPOLI - PALERMO

ALLA SACRA MEMORIA

DEI MIEI ANTICHI STUDENTI

MORTI PER LA PATRIA

AVVERTENZA

L' interpretazione della dottrina delle Idee data dal Natorp e poi dai suoi continuatori cioè da quella che si chiama abitualmente la Scuola di Marburg, *interpretazione che vede nelle Idee degli equivalenti delle categorie kantiane e nel sistema platonico, non una metafisica, bensì una teoria dell' esperienza (cioè una logica o una gnoseologia) è stata generalmente, anche dai suoi avversari, considerata come una novità rivoluzionaria o quasi. Al più, se ne sono cercati gli antecedenti, oltre che nel Cohen e nella sua concezione dell' Idea come ipotesi, nel Lotze che riponeva l'essenza dell'Idea nella sua validità: qualche critico, poi, ha commesso l' errore grossolano e facilmente confutabile di confondere l' interpretazione del Natorp con un psicologismo che riduce le Idee a puri concetti soggettivi della mente.*

Ora, se si esamina un po' da vicino la storia delle ricerche platoniche dal Kant in poi, si ha la sorpresa di riconoscere che la scuola di Marburg ha antecedenti più lontani di quanto possa sembrare; e appaiono relazioni abbastanza strette fra le sue concezioni e altre, che a prima vista sembrano molto remote; in particolare, si rileva che, specialmente nella forma che l' interpretazione neo-kantiana del Natorp ha assunto in alcuni suoi seguaci, essa si avvicina notevolmente, sotto certi aspetti, al concetto che del Platonismo hanno avuto molti studiosi, che si sono sforzati di intenderlo e di esporlo come un' espressione di filosofia monistica (e, più di una volta, francamente panteistica) affine a ciò che, in tempi più recenti, si è chiamata la filosofia dell' Assoluto, di tipo specialmente hegeliano.

Ciò posto, non mi pare inutile esaminare insieme tutto quel gruppo di interpretazioni che possono denominarsi immanentistiche del Platonismo, non solo per mostrare le relazioni in cui quella del Natorp sta con altre, ma altresì per determinare alcuni aspetti particolarmente interessanti di esse che, qualunque giudizio si possa dare del punto di vista generale dell'espositore, meritano di essere considerate con attenzione da coloro che si occupano di studi platonici.

Ma, oltre a tale scopo, questo lavoro se ne propone un altro, in quanto mira ad essere l'introduzione ad uno studio della filosofia platonica (1) *che ha l'oggetto di determinare il significato che in essa ha* il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi dell' essere e del divenire, *per continuare un altro lavoro in cui è studiato tale argomento nella filosofia greca fino a Platone* (2).

Esaminando e discutendo le interpretazioni studiate, ho considerato pure quelle offerte da altri studiosi sugli stessi problemi, per potere, nell' esame delle teorie platoniche, procedere direttamente, senza indugiarmi (se non in pochi casi, e assai rapidamente) a esaminare le soluzioni che non trovo accettabili, che da una parte non potrebbero essere trascurate e dall'altra, mi costringerebbero a intralciare e complicare eccessivamente la ricerca.

Nella discussione critica del presente studio, debbo spesso prendere posizione di fronte ai problemi platonici, anticipando così varie conclusioni cui giungo nell' altro lavoro, ove trovano più ampio svolgimento.

---

(1) **Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia di Platone.** — *Saggio sulla teoria delle Idee* (G. B. Paravia).

(2) Estratto dalla **Rivista di Filosofia Neo-Scolastica,** *Anno X (1919);* Milano; Società Editrice « Vita e Pensiero ».

INDICE

I. - L'interpretazione kantiana del Tennemann

Un primo saggio d'interpretazione kantiana della teoria delle Idee si trova già nel *System der platonischen Philosophie* del Tennemann (1) (1792 sgg.). Le Idee platoniche, egli afferma, hanno un doppio carattere e possono considerarsi sia logicamente come i principi o i fondamenti della scienza, sia metafisicamente, come i principi delle cose; però questi due punti di vista si collegano reciprocamente. Per prima cosa occorre determinare cosa sono le Idee: esse possono definirsi « *i concetti universali o di genere, e le cose in sè che con questi vengono rappresentate* (Op. cit. II, p. 106) ».

Le Idee possono considerarsi sia come ipotesi, sia come una proposizione deducibile da principi. Come ipotesi compiono l'ufficio di spiegare sufficientemente certi fenomeni e certi fatti. Sotto il secondo rispetto occorre determinare i principi che ne giustificano l'ammissione. Ora, per Platone, il fondamento primo delle Idee consiste in ciò, che senza di esse non solo è impossibile la conoscenza scientifica, ma diventa inconcepibile anche lo stesso pensiero. Perchè si possa possedere la scienza di un determinato oggetto, occorre infatti che il particolare e l'individuale vengano derivati da un concetto universale o di genere, cioè da un'Idea.

Una legge universale dell'intelletto, sulla quale poggia il pensiero, esige che la molteplicità degli individui sia ridotta all'unità e questa alla molteplicità; è quindi impossibile pensare se non esistono concetti universali, cioè Idee. Pensare significa sussumere la rappresentazione di un oggetto sotto un concetto; o giudicare, ossia determinare il rapporto di due concetti di diversa estensione; e tale rapporto si fonda sulla esistenza di concetti universali, che costituiscono il fondamento della sussunzione, perchè mostrano sino a qual punto

(1) Barth, Lipsia, 1792-1795.

concetti meno estesi di essi e in essi contenuti possono collegarsi: quindi senza concetti universali o Idee, non è possibile il pensiero.

Ma esse sono necessarie non solo per l'uso scientifico del pensiero in generale, ma ancora per la conoscenza, inquanto contengono le condizioni della conoscenza in stretto senso, che ha per oggetto le cose in sè. Conoscere un oggetto significa determinare la sua esistenza oggettiva, ciò che richiede un giudizio, con cui l'oggetto è sussunto sotto un concetto: ora l'esperienza non ci permette di dire quale sia il fondamento del giudizio, che deve quindi risiedere nella nostra facoltà rappresentatrice: tale fondamento è dato da un concetto che contiene le note immutabili e universali di tutti gli oggetti che in esso sono inclusi e che lo presuppongono, mentre esso non presuppone nulla sopra di sè: e tale concetto è un'Idea che permette di rispondere alla domanda, perchè un predicato si colleghi con un oggetto determinato: così, a chi ci chiede perchè un certo oggetto è bello, si può rispondere che lo è perchè presenta quelle note che sono incluse nel concetto della bellezza. Tale concetto o Idea rimane immutabile mentre gli oggetti continuamente mutano e costituisce la norma che rende possibile il riconoscimento della bellezza delle cose singole: se tutto si modificasse, se nulla permanesse, la conoscenza non sarebbe possibile, in quanto non si potrebbe attribuire ad un oggetto alcuna esistenza determinata, alcuna proprietà; e sarebbe altresì impossibile conoscere, se mutassero di continuo le rappresentazioni del soggetto.

Quindi, le condizioni della possibilità della conoscenza sono l'identità dell'oggetto conosciuto e della facoltà conoscitrice del soggetto, e a tali condizioni soddisfano le Idee, che, essendo concetti immutabili e rappresentando un oggetto che non muta, permettono di dire di un oggetto mutevole: è qualche cosa.

Da ciò risulta che senza qualche cosa di assoluto e di necessario non si può pensare e quindi neppure conoscere il mutevole e l'accidentale; che, se esiste conoscenza, deve esistere anche il primo: ora, siccome è indiscutibile che noi pensiamo, è necessario che esista l'assoluto e l'immutabile: e da ciò segue la necessità delle Idee, per mezzo delle quali viene pensato l'assoluto.

Il punto di vista logico di Platone consiste quindi in questo: egli muove dal concetto della scienza e della conoscenza, e dalla condizione necessaria di esse (l'unità assoluta e necessaria del mutevole e del determinabile) deduce la loro esistenza reale: le Idee infatti, come concetti universalissimi e irriducibili, sono i principi della scienza, e come i concetti dei sommi generi delle cose, costituiscono i fondamenti della conoscenza di queste. L'ammissione delle Idee è sinora ipotetica, implicando il presupposto che esistono scienza e co-

noscenza; ma siccome il pensiero umano si sforza di conseguirle e di realizzarle, ciò che ne implica la possibilità, la necessità problematica delle Idee si trasforma in certezza assertoria: esse esistono perchè altrimenti non sarebbero reali nè la scienza nè la conoscenza.

Ma Platone trovò il fondamento della sua teoria delle Idee, oltrechè nella sfera della ragione speculativa, in quella della ragione pratica, perchè non solo è necessario, per giudicare eticamente le azioni umane e conoscere ciò che sono, che l'intelletto possegga una norma stabile da seguire, ma altresì occorre che esista un principio interiore, che comunica alle azioni la loro natura morale. La norma del giudizio etico può consistere solamente in un concetto universale, puro, inderivabile dell'esperienza. Il principio interiore (che è necessario all'azione morale, perchè tutte le massime e le azioni etiche debbono subordinarsi a ciò che nell'uomo è di propriamente umano o piuttosto divino, e da esso dipendere) è costituito dalla Idea della moralità che determina il fine supremo dell'uomo e gli permette di porre unità e armonia nelle sue azioni e nelle sue massime.

I fondamenti della teoria delle Idee si riducono alla concezione, che esse sono assolutamente necessarie per l'uso sia teoretico che pratico della ragione. Platone però, si vale anche di un'altra prova in quanto deriva dalla differenza di natura della conoscenza empirica e di quella razionale la differenza tra i loro oggetti e quindi l'esistenza di oggetti in sè, che si possono soltanto conoscere per mezzo della ragione. « Le rappresentazioni della ragione, cioè i concetti di genere o Idee, sono quindi le rappresentazioni delle cose in sè; gli oggetti determinati (pensati) con esse sono appunto le cose in sè (ivi, II, p. 119) ».

Quale rapporto esiste fra le Idee e le cose concrete? Tale relazione può considerarsi sotto il rispetto logico e sotto quello metafisico: dal primo punto di vista, le Idee stanno alle cose come la condizione o fondamento al condizionato, perchè ciò che vale per il concetto universale, vale altresì per tutti gli oggetti inclusi nella sua estensione: quindi i concetti di genere o Idee sono, sotto questo rapporto, i fondamenti di tutta la estensione di una conoscenza, inquanto è oggetto di pensiero.

Il rapporto fra le Idee e le cose presenta maggiori difficoltà quando è considerato sotto l'aspetto metafisico, perchè per Platone le Idee, sebbene non derivino dall'esperienza, debbono in qualche modo apparire negli oggetti. Per risolvere tali difficoltà egli si valse di un'ipotesi espressa da lui con l'affermazione che Dio (poichè per il Tennemann ciò che è detto della Idea del Bene nella *Repubblica*: VI, 508 si riferisce alla Divinità) diede all'anima la conoscenza e alle cose la verità: ciò significa che « Dio creò la natura secondo certi concetti

razionali, Idee, con cui diede una forma al molteplice (ἄπειρον, la materia, l'indeterminabile).

La ragione è la facoltà delle Idee o delle forme essenziali di tutte le cose, facoltà che Dio diede all'uomo. Noi possiamo quindi per mezzo delle Idee nostre conoscere le forme originarie che Dio ha dato alle cose, o secondo le quali le ha formate. E da ciò deriva che la natura esterna si accorda con le nostre Idee, o si conforma ad esse, sebbene nessun oggetto corrisponda loro perfettamente. Così può spiegarsi, come noi, per mezzo delle Idee, sebbene queste siano indipendenti dall'esperienza, conosciamo le cose come sono in sè (ivi, II, p. 125) ».

Per conseguenza, Platone dovette ammettere che l'Essere Divino, formando il mondo, dovette operare secondo certe rappresentazioni o regole della ragione, o Idee, che egli ricavò da sè stesso, di cui si servì come di modello e che nella loro sintesi costituiscono il mondo intelligibile, che esiste eternamente nell'intelletto divino.

La ragione degli esseri finiti è un dono della Divinità: le Idee che sono essenziali alla ragione di ogni uomo sono quelle stesse che costituiscono il modello di cui Dio si servì. Ciò spiega perchè gl'individui molteplici di una specie trovino il loro fondamento in un'Idea: infatti essi furono creati secondo un'Idea unica. In Dio, l'Idea costituisce l'essenza delle cose (inquanto per essa divengano ciò che sono) cioè la cosa in sè, che può essere conosciuta mediatamente dalla mente umana per mezzo delle Idee che Dio le ha concesso perchè esse sono derivate dall'intelletto divino e in modo mediato corrispondono all'essenza delle cose.

Le Idee sono reali, inquanto sono concetti necessari dell'intelletto umano e divino, fondati sulla sua stessa essenza; ma sono altresì reali in senso metafisico, come fondamento dell'essere oggettivo delle cose che senza di esse non sarebbero ciò che sono. I concetti debbono riferirsi ad oggetti; le Idee si riferiscono alle forme impresse da Dio nel pensiero. Quindi le Idee possiedono esistenza reale, ma solamente entro un intelletto che le pensa.

Non può quindi ammettersi che le Idee posseggono realtà nel senso di sostanze separate come si è ripetuto dopo Aristotele: le *aporie* della prima parte del *Parmenide* sono appunto rivolte contro questa concezione, che non può essere quella platonica; secondo la quale invece le Idee non sono altro che i concetti puri della ragione (in senso originario di quella divina, dalla quale sono derivati i concetti puri della ragione umana) con cui vengono rappresentate le cose in sè, che sono il reale, ma soltanto in quanto è rappresentato, non fuori della rappresentazione (ivi. II, pp. 78-153, p. 346, III, p. 11 sgg. *Cf. Geschichte der Philosophie;* Barth, Lipsia, 1789-1819, vol. II).

Nella interpretazione del Tennemann, come si vede, si intrecciano due tendenze di pensiero: da una parte è sostenuta la comune tesi teistica, che fa delle Idee dei pensieri della mente divina; dall'altra, esse, rispetto alla mente umana, appaiono un equivalente dell'*apriori* kantiano, inquanto compiono l'ufficio di rendere possibile la conoscenza e l'esperienza e così si avvicinano alle intuizioni pure, alle categorie e alle idee della ragione.

Bastava prescindere dal rapporto delle Idee con la mente divina per dare del Platonismo l'interpretazione che, circa un secolo più tardi, dovevano offrire il Natorp e i suoi seguaci; però le loro esposizioni della filosofia platonica contengono elementi di cui si trovano gli antecedenti in altre ricostruzioni della teoria delle Idee di cui dovremo ora occuparci.

II. - L'interpretazione panteistica

All'interpretazione teistica ricordata poco fa a proposito del Tennemann, che vede nel sistema platonico una concezione dualistica del reale, in cui il mondo ideale si distingue essenzialmente da quello sensibile, si contrappone la concezione panteistica del Platonismo, che, negando in esso ogni dualismo, sostiene che per Platone il mondo delle Idee e quello dei sensi costituiscono un'unica, inscindibile realtà e che ciò, che appare differenza essenziale tra i due mondi non ha che un valore relativo e secondario. L'interpretazione panteistica può, del resto, presentare forme diverse, di cui due principali: infatti si può considerare il mondo fenomenico come la esplicazione e la manifestazione della realtà ideale oppure si può affermare che quelli che si considerano come i termini antitetici del sistema platonico, l'Idea e la materia, pur distinguendosi, si connettono necessariamente nella realtà concreta dell'Universo, il vero Dio vivente. Nel primo caso si ha la concezione monistica che avvicina per quanto è possibile il Platonismo alle dottrine fondamentali dell'idealismo assoluto e che, infatti, parte dalla esposizione che della filosofia platonica ha offerto G. Hegel; nell'altro si ha un monismo a doppio aspetto, cioè l'interpretazione panteistica sostenuta da G. Teichmüller. La prima interpretazione poi appare in due forme principali: la prima, sostenuta specialmente da espositori tedeschi, intende il Platonismo in senso più strettamente dialettico, mentre la seconda, che trova i suoi rappresentanti più notevoli in Inghilterra, accentuando l'importanza dell'anima e dell'intelligenza, vede nella realtà la somma delle determinazioni di una Mente eterna e infinita, che, svolgendosi secondo

leggi necessarie, assume, agli occhi delle menti finite che da essa derivano, l'aspetto del mondo molteplice e variabile dell'esperienza. Si potrebbero distinguere queste due interpretazioni denominando la prima monistico-dialettica, la seconda monistico-spiritualistica. È però necessario, prima di esaminare l'uno e l'altra, accennare rapidamente ai punti principali dell' interpretazione hegeliana, in cui entrambe trovano il loro punto di partenza.

1. - L'interpretazione monistica

A - L'interpretazione di G. Hegel

Nella esposizione della filosofia platonica di G. Egel, che si trova nelle sue lezioni di storia della filosofia (1), si da lo spunto a ciò che ho chiamato l'interpretazione panteistica di Platone affermando che questi, con la sua concezione, la quale ha rivelato il mondo intellettuale, non ha riposto questo al di là della realtà, nel cielo o altrove, ma lo ha considerato come il vero mondo reale. Il mondo intellettuale è il vero, lo scientifico, l'eterno, il Divino in sè e per sè; ma è insieme una realtà identica con sè stessa e un concreto in sè, inquanto è un movimento che ritorna in sè stesso. L Idea platonica non è nè una essenza trascendentale, nè un'idea della fantasia; bensì ciò che determina sè stesso, inquanto costituisce l'unità delle differenze, l'universale concreto in sè che ha in sè risolte e superate le contraddizioni. Così il *Parmenide* mostra che l'Uno è il Molti, e il Molti è l'uno, che sono essenzialmente identici col loro altro: tutto il dialogo tende a provare che in ogni determinazione sono contenuti gli oppesti.

Ora, per Dio si deve intendere l'Essenza Assoluta di ogni cosa, che nel suo concetto è l'unità e il movimento delle Idee, dell'Uno e dei Molti ecc. Di solito si pone una distinzione tra Dio e l'essenza delle cose, ma Platone, sebbene non esplicitamente, nel fatto ne ha riconosciuto l'identità.

Nel *Timeo* la natura di Dio produce suo figlio, il mondo, ma in tale realtà, che appare come qualche cosa di diverso, rimane identica con se stessa. distrugge la propria caduta e, raccogliendo sè stesso con l'altro, è per la prima volta spirito (vol. II, p. 174 sgg).

---

(1) **G. Hegel**, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II² p. 154 e sgg (vol. XIV delle *Opere complete:* Dunker und Humblot, Berlino, 1842. La 1.a edizione delle *Vorlesungen* è del 1833-1836).

Così G. Hegel, sforzandosi di tradurre nella propria terminologia e di avvicinare al proprio sistema le dottrine platoniche, compiva un primo tentativo per interpretarle in senso panteistico e monistico: Dio, quale essenza delle Idee, non è fuori del mondo, anzi questo è la stessa determinazione della natura divina che diventando Spirito, ritorna in sè stessa. Il mondo delle Idee non è oltre il reale, ma è la stessa vera realtà.

Le linee generali della interpretazione hegeliana appaiono così come le direttive degli altri espositori che appartengono a tale indirizzo di pensiero nella ricostruzione del Platonismo.

B - L'interpretazione monistico-dialettica

a) H. Ritter; *b)* S. Ribbing; *c)* A. Fouillèe

a) H. RITTER

Pure non seguendo esplicitamente l'indirizzo di cui ora ci occupiamo, H. Ritter, (1) in un punto importantissimo della interpretazione del pensiero platonico, cioè nella determinazione del rapporto tra il mondo ideale e quello sensibile, si collega strettamente con esso, mentre sotto altri rispetti accenna a ciò che per la scuola di Marburg diventa il motivo dominante della ricostruzione della teoria delle Idee.

L'Idea platonica è ciò che rivela una verità eterna, l'elemento costante su cui si fonda la mutabilità dei fenomeni; ma le diverse Idee sono collegate fra di loro con un tale nesso oggettivo e necessario di dipendenza delle particolari dalle generali, che si deve giungere a un'Idea suprema che includendo tutte quelle inferiori, presenta in sè la totalità e l'accordo di tutte le Idee. Tale Idea che rappresenta il principio di ogni cosa e su cui si fonda la verità di tutte le altre Idee, è l'Idea di Dio o del Bene: essa, come Idea suprema, si trova in tutte le altre e tutte le contiene e quindi è anche l'unità che include l'essenza reale di ogni cosa. In essa, la verità o l'essenza, che costituiscono l'oggetto della scienza, e la scienza e la ragione che hanno quelle per oggetto, cioè l'oggetto conoscibile e il principio conoscente, si uniscono perfettamente. (Vol. II, pp. 224-237).

Ma se ciò che è immutabile costituisce l'essenza di tutto il mutare dei fenomeni e l'essenza in tutte le essenze e in tutte le Idee si

(1) *Historie de la philosophie ancienne*, trad. Tissot (Parigi, Ladrange, 1835).

riduce infine all'Idea del Bene o di Dio, come si può collegare con esso e interpretare il mondo del divenire?

Nel sensibile insieme con l'essere è contenuto il non essere, ma, siccome questo è semplicemente il diverso, cioè ciò per cui un'Idea si distingue da un'altra, il sensibile si riduce alla mescolanza di diverse Idee. Siccome nella *Repubblica* (V, 475 c) è affermato che le Idee appaiono molteplici non solo per la loro partecipazione al corporeo e alle azioni mutevoli, ma altresì per la loro partecipazione reciproca « si sarebbe così autorizzati a supporre, per conseguenza, che Platone vede nel sensibile soltanto una mescolanza di Idee, non secondo una distinzione legittima, ma nella confusione in cui la sensazione le presenta, unendo irregolarmente in un essere e con una specie di violenza, il buono al cattivo, l'essere al non-essere (ivi, p. 245) ». Se il fenomeno sensibile non esiste che rapporto al senziente, cioè a noi, e non è che una mescolanza o una confusione di Idee, occorre ricercare la spiegazione del mondo fenomenico per mezzo delle Idee, ma in ciò il Ritter riconosce che, siccome nei dialoghi platonici manca ogni indicazione precisa sull'argomento, non si può ottenere che una interpretazione fondata su congetture. Come si può formare una rappresentazione imperfetta e confusa, se esistono soltanto le Idee?

Sembra che la teoria delle Idee debba condurre ad ammettere che ciascuna di esse, presa in sè, e separata dalle altre, sia imperfetta, perchè manca di qualche cosa che possiede un'altra Idea. Se infatti, ogni Idea, partecipa della ragione conoscente, che risiede nella suprema unità del Bene, la sua esistenza limitata implica un limite anche nella conoscenza, cioè una rappresentazione insufficente dell'essenza delle cose. « La rappresentazione sensibile ci appare dunque come un risultato dell'imperfezione delle Idee nella loro separazione. Crediamo infine di avere così il diritto di ammettere come conforme alla concezione di Platone, che gli esseri conoscenti tendono, nella loro rappresentazione imperfetta, a una conoscenza perfetta, e producono così il divenire del mondo sensibile. (ivi, p. 276) ».

Sebbene il Ritter riconosca che è molto indeterminata la transizione dalle Idee al sensibile, pure pensa che Platone ha tentato di spiegare il mondo fenomenico soltanto con quelle, senza servirsi di alcuna altra concezione (ivi, pp. 240-280).

E' ben vero che nel *Timeo*, in cui le Idee appaiono come archetipi e le cose sensibili come copie, si dimostra la necessità dell'esistenza di qualche cosa, che possa ricevere l'immagine delle Idee: e in ciò consisterebbe la funzione della materia: ma questa non è un essere reale. Infatti Platone, assimilandola allo spazio, cerca soltanto una condizione dell'esistenza del mondo sensibile. Del resto, nel *Timeo*, riappare a questo proposito la stessa opposizione dello stesso e del-

l' altro (35 a, 37 a, 38 d) che è nel *Sofista;* quindi anche per la materia vale ciò che è detto per *l' altro;* ma siccome l' Idea dell' *altro* indica in generale il non-esistente rispetto a qualche cosa e in senso assoluto, in opposizione allo *stesso* preso assolutamente, può designare soltanto il non-essere assoluto (*Sofista* 238 c, 257 b, 258 b), la materia non è altro che la negazione assoluta (ivi, pp. 263-268).

Anzi, può dirsi che la materia è semplicemente una supposizione della fisica, che serve ad indicare ciò che nella contingenza è suscettibile di ricevere Idee determinate; è identificata allo spazio perchè in questo è soltanto la materia: in ultimo è solamente la condizione necessaria dell' esistenza naturale (ivi, pp. 287, 288).

E' facile vedere come una tale esposizione del sistema platonico tenda verso l' interpretazione panteistica; infatti le Idee costituiscono così aspetti o determinazioni della suprema essenza di tutte le cose, Dio, in cui si identificano l' essere e il conoscere; e siccome dai loro rapporti deriva lo stesso mondo sensibile, tutto l' universo assume l' aspetto di una manifestazione dell' unica realtà essenziale, Dio.

Però, sotto un altro rispetto, il Ritter accenna all' interpretazione che doveva poi essere svolta dal Natorp. La teoria platonica, egli afferma ha soltanto lo scopo di stabilire la verità delle Idee che possono e debbono essere gli oggetti della scienza. « Le Idee non sono cose particolari, esistenti in sè, nè forze, nè sostanze, ma solo determinazioni da distinguersi nella ragione divina, secondo cui il vero si ordina nei fenomeni del mondo e della scienza; sono reali inquanto una vera determinazione nella ragione divina, una vera legge per gli sviluppi e l' esistenza del mondo corrisponde ad esse, quali possono essere rappresentate in ogni anima, secondo la misura della loro chiarezza e della convinzione che portano nello spirito (ivi, p. 308) ».

L' affermazione che esistono, per sè, significa che debbono concepirsi come distinte l' una dall' altra per una differenza determinata (ivi, pp. 307-308).

Accentuando così l' ufficio che spetta alle Idee nel costituire gli oggetti della scienza, il Ritter indica una via che più tardi doveva essere seguita dalla *scuola di Marburg*, indipendentemente però da ogni riferimento alla sistemazione delle Idee nella ragione divina.

b) S. RIBBING.

Schiettamente ed esplicitamente monistica è l' interpretazione data dal Ribbing (1) in un' opera, ora troppo poco conosciuta e stu-

---

(1) **S. Ribbing,** *Genetische Darstellung der platonischen Ideenlehre* (Lipsia, Engelmann, 1863-1864).

diata, che però meriterebbe di essere ancora consultata con attenzione da quanti s'interessano di studi platonici. Il Ribbing, nella sua *esposizione genetica della teoria platonica delle Idee*, pure attenendosi alla concezione prevalente al tempo suo circa la successione dei dialoghi platonici (secondo la quale agli scritti socratici dovevano seguire i dialoghi dialettici e poi i costruttivi), tentò di fondarla su uno sviluppo progressivo di pensiero in cui naturalmente ogni grado condiziona e determina quello successivo, senza concepire tale sviluppo come l'effettuazione di un piano prestabilito dall'inizio, come aveva voluto lo Schleiermacher.

Secondo il Ribbing, il primo momento del Platonismo è costituito dalla concezione della necessità del concetto e della definizione come forma del vero sapere: in questa fase si accorda col Socratismo nel metodo e nei risultati teoretici. Il secondo momento è dato dalla ricerca di un contenuto assolutamente valido in ogni azione o sapere, quale principio di una vera virtù e felicità razionalmente concepita (del pari, in accordo con Socrate). Il ter o è caratterizzato dalla contrapposizione di una ἐπιστήμη alla δόξα, per cui la prima è concepita come una reale determinazione del soggetto pensante: qui il punto di vista dal quale l'Idea o il vero Essere viene considerato è quello psicologico: cioè il concetto dell'Essere è determinato secondo il significato che ha nella coscienza, cioè come oggetto del vero sapere. Nel quarto momento si parte dai risultati ottenuti precedentemente per affermare la presenza di un essere nel divenire, di una realtà corrispondente all'immagine. Così, le Idee che erano apparse necessarie per la conoscenza, vengono considerate logicamente nel loro significato oggettivo rispetto alle cose. Nel quinto momento le Idee sono concepite metafisicamente, come l'Assoluto. Infine, sotto il presupposto dei risultati precedenti, si ha l'esposizione di una teoria morale fondata su di essi.

Però i due primi momenti presentano prevalentemente il carattere di un'introduzione e l'ultimo di un'applicazione della teoria delle Idee, che invece ha il proprio sviluppo nei tre altri. (ivi, I, p. 83 e sgg.).

Per ciò che riguarda il terzo, cioè la trattazione psicologica della teoria (il dialogo centrale può considerarsi il *Teeteto*), il Ribbing, afferma che, sebbene essa conduca da prima al riconoscimento della validità soggettiva del sapere, o del soggetto conoscente, non inquanto è in relazione col sensibile che sempre diviene, ma con ciò che è eterno, pure implica già il concetto di un oggetto eterno e immutabile del sapere (ivi, I, pp. 178-179) e così apre naturalmente la via allo studio oggettivo o logico delle Idee rappresentato principalmente dal *Sofista*. Del resto, non è necessaria una conclusione per passare da una fase all'altra, perchè, dato il punto di vista oggettivo del Pla-

tonismo, ciò che risulta dall' analisi stessa del sapere ha valore, oltrechè per il suo contenuto, anche per i suoi oggetti; anzi la derivazione delle Idee insieme nel significato soggettivo e in quello oggettivo è la prova prima e più spesso impiegata della loro realtà (ivi, I, p. 108 e sgg.).

La trattazione logica si distingue da quella metafisica perchè non cerca di determinare come questa l' essere assoluto delle Idee inquanto tali e non le considera come realtà diverse dalle cose sensibili ed esistenti in sè, ma piuttosto parte dalla realtà per trovare nelle Idee l' essere essenziale o le costanti e necessarie determinazioni e forme di questo. Così si giunge al problema di determinare nel dato un essere vero ed essenziale, per spiegare questo, cioè alla questione che cosa sia τὸ πᾶν (ivi, I, p. 188).

La definizione del reale come δύναμις è soltanto provvisoria. (*Sof.* 247 e). Quando Platone afferma la κοινωνία delle Idee, non si deve pensare che voglia trasportare il divenire nel mondo del vero essere. Infatti, si deve notare che il movimento, che è incluso nella δύναμις, non implica necessariamente il concetto di γένεσις o di divenire, come passaggio da un essere alla sua negazione o a un' altra cosa; il movimento di cui si parla a proposito delle Idee, risiede nella loro κοινωνία o come verrà chiamata altrove, μέθεξις ma non involge alcuna specie di mutazione per esse, che, pure comunicando fra loro, restano immutabili.

Se, quando si tratta del sensibile, appare la mutazione, la causa non risiede in ciò che, per tale relazione o κοινωνία, esso è in rapporto con le Idee, ma consiste invece nel fatto che esso è appunto il sensibile, cioè il mutabile.

Platone non intende provare che l' Essere (essendo δύναμις) è un divenire, ma che questo è un essere; siccome la tendenza e il resultato del *Sofista* sono quelli di ridurre ogni cosa a concetti, anche il divenire o il movimento è, come concetto, concepito e spiegato con la κοινωνία, senza che per ciò tale concetto del movimento sia mutevole. Se il movimento o κοινωνία assume l' aspetto di successione, se ne trova la ragione nel fatto che ciò di cui si afferma la κοινωνία è mutevole sotto ogni rispetto, e anche in questa sua determinazione. Ciò significa, insomma, che la γένεσις è la forma fenomenica o l' esistenza sensibile della κοινωνία.

Il *Sofista* mira a mostrare, per mezzo dell' analisi dell' essere in generale, o del reale come tale e delle sue determinazioni, che queste ultime sono le Idee, cioè che esse (sempre concepite dal rispetto logico-formale) ne costituiscono il vero e proprio essere. Perciò anche il concetto della comunione dell' Essere (tanto dei concetti, come delle cose sensibili) è qui chiamato movimento (ivi, I, nota 420, p. 206 e sgg; nota 425, p. 207 sgg.).

La trattazione metafisica delle Idee è offerta principalmente dal *Parmenide;* per ciò che riguarda l'interpretazione della seconda parte di questo dialogo il Ribbing dichiara di attenersi essenzialmente allo Zeller (1) (ivi, I, p. 234 sgg.; p. 244 sgg.), pure allontanandosene in alcuni punti. Sino dal principio è ammesso come provato che l'essere sensibile, stia in rapporto di comunione con un essere non sensibile, le Idee. Il problema che si deve risolvere consiste nel derivare e determinare, dal concetto universale dell'Essere, le Idee stesse, o provare la loro realtà metafisica e assoluta, come la espressione reale e la realtà di tale concetto.

Seguendo lo Zeller, (2) il Ribbing afferma che, essendo l'Uno, l'Idea in generale, in astratto, il primo problema è mostrare nelle Idee una unità che includa la molteplicità.

Il resultato complessivo è, che se l'Uno è l'Essere assoluto, è tale come unità ideale, e con ciò anche concreta, cioè ideale e non sensibile. Gli Eleati che avevano provato la necessità dell'essere razionale, lo avevano concepito in modo fisico e astratto, e così concepito l'Uno eleatico si mostra impossibile, sia rispetto a sè che alle altre cose. Ora, con tale impossibilità è data la determinazione positiva di un'unità assolutamente reale, cioè nel concetto di un sistema o di un'unità sistematica dell'essere ideale è arrecata la prova dell'assoluta realtà di questa unità vale a dire delle Idee o del loro sistema. Con questa prova dell'Essere assoluto e della sua identificazione con le Idee (la quale risulta dal respingere ogni determinazione fisica e ogni carattere astratto che a quell'essere e alle Idee potevano attribuirsi), cadono le obbiezioni e le difficoltà che potevano arrecarsi contro l'assoluta realtà e la comunione delle Idee: sicchè questa prova include o costituisce anche la prova del monismo o dell'immanenza delle Idee stesse. Da una parte, l'essere così concepito, cioè il sistema delle Idee e ogni singola Idea inquanto tale (perchè essa è) contengono relazioni e determinazioni e nel concetto del sistema è mostrata la determinazione interiore della δύναμις, cioè del concetto formale della realtà, dall'altra, la presenza dell'Idea nell'Altro e nel molteplice (o della Unità nella pluralità) non implica negazione o divisione di essa, cioè nè divenire, nè pluralità, che hanno validità e significato quando si presuppongono condizioni di tempo e di spazio. Siccome poi l'Idea è l'Essere, cioè l'unità ideale include in sè anche la pluralità e il concetto di ciò che si oppone all'Idea, o di ciò che dovrebbe costituire l'Altro, e siccome d'altra parte, questo stesso Altro è

---

(1) *Platonische Studien* (Osiander, Tubinga, 1839) pp. 159-196.

(2) *Op. cit.* p. 168.

essenzialmente unità, non si ha più ragione a proposito dell' Idea e di ciò che è inquanto ne partecipa, di richiedere un *tertium comparationis*, comune ad entrambi, perchè il sistema delle Idee esaurisce l'Essere, e quindi l'essere stesso dell' Altro è quello delle Idee o una sua conseguenza.

Per la stessa ragione può pensarsi come possibile la conoscenza umana delle Idee o in generale un rapporto fra i fenomeni e l'essenza: infatti esiste conoscenza solo inquanto essa partecipa delle Idee o è in contatto con l' Essere (cioè inquanto il sapere e il suo oggetto si identificano); perciò con la relazione delle Idee è data anche quella veramente reale dei fenomeni: ogni relazione reale, come quella del sapere e del suo oggetto, è una relazione dell' Idea stessa.

Per quanto riguarda le quattro antinomie del *Parmenide*, il Ribbing ne raccoglie le conclusioni in questo modo.

Il resultato della prima antinomia è, che quando si concepiscono l' unità e il suo essere soltanto come tale, o la prima come astratta, il secondo come immediato, essi sono in contraddizione e con sè stessi e fra loro; cioè l' unità può pensarsi come reale e pensabile solo inquanto è concreta e il suo essere è ideale.

Il resultato della seconda antinomia è che quando l'unità e il suo essere sono concepiti in modo astratto e realistico e vengono assolutamente contrapposti al molteplice, quest' ultimo e il suo essere, inquanto opposti, sono in contraddizione con sè stessi e fra loro. Infatti l' Altro, per essere affermato come tale, inquanto è diverso dall'Unità, partecipa di questa o in qualche modo è un'unità nella molteplicità, vale a dire si oppone all' Unità solo in modo relativo, mentre, data l'ipotesi, deve essergli assolutamente opposto; e da ciò segue che esso, sia nella totalità che in ciascuno dei suoi momenti, contiene tutte le determinazioni possibili, e inoltre e per la stessa ragione, contrapponendosi all' Uno che è, non è affatto. Da ciò risulta che ciò che dovrebbe, nelle cose fenomeniche, risiedere fuori dell' Idea (la cosidetta materia platonica), è soltanto nell' Idea stessa: ciò significa che l' essere fenomenico è pensabile soltanto inquanto costituisce qualche forma o specie dell' Idea.

Il resultato della terza antinomia è che non è possibile pensare l' Unità come non esistente, perchè la sua negazione ne contiene già la posizione: ossia l' Unità è necessaria (ciò che, come dice lo Zeller, costituisce la prova ontologica dell' esistenza dell' Idea).

Il resultato della quarta antinomia è che, data l'ipotesi che l'Uno non è, è impossibile pensare l' essere (cioè, in questo caso l' Altro) senza unità; e questo viene provato nella tesi, mostrando che ogni tentativo di pensare l' Altro, secondo tale ipotesi, implica un' apparente posizione dell' Uno, e nell' antitesi, provando che senza l' Uno,

l'altro è impensabile. Cioè, se l'Unità non è, niente è: così si ha la prova cosmologica dell'esistenza dell'Idea. (ivi, I, pp. 246-265).

L'esposizione, in forma prevalentemente dogmatica, della teoria delle Idee, è data principalmente nella *Repubblica* e poi in altre opere che, come il *Simposio*, il *Fedone*, il *Filebo*, il *Timeo*, ne formano la preparazione o l'applicazione (ivi, I, p. 266).

Se dopo aver seguito lo sviluppo graduale della dottrina platonica, cerchiamo di ottenere una visione complessiva, dobbiamo riconoscere, afferma il Ribbing, che, se per la equivalenza dell'essere dell'Idea e di quello del concetto, il primo carattere che appare nella prima è l'universalità (cioè ciò che è comune e identico in ogni singolo), tale carattere è soltanto formale e relativo e non esaurisce realmente l'essenza dell'Idea. Se è necessario che esista un rapporto del molteplice e del mutevole con l'unità del concetto, perchè altrimenti non vi sarebbe sapere, è necessario del pari che esista la comunione dei concetti che costituisce (*Sofista*, 259 e) « la condizione del pensiero e del discorso ».

« In breve: se riassumiamo il già esposto, il resultato chiaro della teoria della comunione dei concetti è..... che come pensiero ed essere, hanno in ogni caso nell'unità dell'Idea l'espressione della loro verità e realtà, del pari, ognuna di queste stesse unità, inquanto deve essere un qualche cosa e un questo, comprende in sè una pluralità e totalità (di essere e di Idee) o in altre parole, che il contenuto del pensiero — o i concetti — forma nel più stretto senso un sistema, in cui ogni momento è ciò che è solo per la sua determinazione positiva o negativa rispetto a tutti gli altri (ivi, I, p. 324) ».

Per la possibilità della comunione dei concetti, o della presenza dell'unità in una pluralità, si deve rilevare che risultando dalla stessa natura dei concetti, non ha alcun rapporto con le determinazioni spaziali e temporali.

Siccome nel concetto, inquanto esso è fuori del tempo e dello spazio, si trova l'Essere, questo può apparire un molteplice in ciò che di esso partecipa, pure rimanendo uno e senza essere modificato dal mutamento o dal divenire del secondo.

Con la prova della comunione dei concetti, è, non solo resa evidente l'immanenza delle Idee, ma altresì è dato, almeno in generale, il concetto della forza, cioè di ciò che si può chiamare il significato causale delle Idee. Da tale prova risulta infatti che nell'Idea l'Uno (l'Essere) include in sè l'Altro e si identifica con esso, cioè che l'Idea, inquanto è, è immanente nelle altre Idee e riceve, rispetto ad esse, significato causale e viceversa. In altri termini: siccome l'Essere è costituito dal contenuto del pensiero, dal sistema dei concetti, questo (cioè l'Essere) è tale che da una parte ogni suo momento

inquanto *è*, possiede rispetto a tutti gli altri il carattere di un fondamento o di una forza immanente e da altra parte, che esso è tutti gli altri o un' unità di essi.

Che tale sia il resultato del *Parmenide* è riconosciuto anche dallo Zeller, il quale però, in base alla sua concezione delle Idee come universali, solleva obbiezioni circa i loro rapporti reciproci e col mondo fenomenico, che al Ribbing non appaiono giustificate. Il dilemma posto dallo Zeller: o le Idee inferiori e i fenomeni sono l'esplicazione di quelle superiori (immanenza) o sono sostanze particolari contrapposte fra di loro e al mondo sensibile che trascendono, e la pretesa impossibilità di un sistema delle Idee son superati col *Parmenide* e con la teoria della relazione di esse.

L' essere di ciascuna Idea è ciò che è per la presenza di più altre; le Idee quindi sono immanenti, cioè si determinano reciprocamente, e insieme sono sostanze particolari o indipendenti, e perciò appunto formano un vero sistema. Nella totalità delle Idee appare un essere in cui l' immanenza dei momenti è resa possibile dalla loro indipendenza e inversamente l' indipendenza è possibile grazie all'immanenza. Lo stesso poi deve applicarsi anche al rapporto dell' Idea col fenomeno, inquanto in esso è pensato un essere, cioè l' Idea stessa. Il sensibile si riferisce sempre a qualche cosa di diverso e di non sensibile: siccome senza le Idee non esiste alcun sapere e alcun essere (e quindi nemmeno lo stesso sensibile), ciò che è nel sensibile, se deve esistere una conoscenza di esso o se gli si devè riconoscere un essere, si riduce a un' Idea o a una pluralità di Idee. Le cose sensibili sono ciò che sono inquanto partecipano alle Idee, le quali non solo ne costituiscono l' unità, ma formano insieme il fondamento di spiegazione della molteplicità, del cambiamento e delle contraddizioni delle cose. La stessa molteplicità può affermarsi inquanto è un' affermazione di molte Idee (*Sofista*, 250 b); e il mutamento e le contraddizioni sono pensabili solo grazie al mutamento e alla presenza di Idee diverse ed opposte nelle cose e nelle loro relazioni (*Parmenide*, 129 b-d; *Fedone*, 102 c - 103 b).

Certo il sensibile si contrappone sempre all' Idea; si tratta del limite che incontra la conoscenza dialettica quando, giunta al singolo, è costretta, come dice il Filebo (16 d e) a lasciarlo perdere nell' illimitato. Come dall' essere relativo era intrapreso il regresso all' Idea, ora, dopo trovato in essa il vero essere, occorre passare progressivamente dall' unità al relativo e come nella regressione si giunge ad un principio, nella progressione si incontra un punto in cui al sapere dialettico si contrappone una forma di conoscenza cui mancano i caratteri e le determinazioni del primo. Il limite della realtà dell' Idea è soltanto quello del vero sapere. Ma ciò che forma l' opposto del-

l' Idea può essere o esprimere qualche cosa solo per la presenza di una o più Idee diverse dalla prima: quindi le Idee e il sapere includono nel loro essere anche ciò che è nel sensibile e in esso viene pensato, talchè questo è solo relativamente opposto alle Idee. La differenza del sensibile e delle Idee non è prodotta quindi da un essere diverso dall' essere di queste, cioè da una materia loro contrapposta. La credenza che Platone abbia ammesso una tale materia si fonda sulla esposizione aristotelica, ma non pare conforme alla dottrina platonica. Ciò che in essa corrisponde alla materia l' ἄπειρον del *Filebo*, 23 e sgg.; la ιάντων ηποδοκή del *Timeo*, 48 sgg.), cioè ciò che nel sensibile non è idea, e ciò che rispetto alle Idee è un δάτερογ (*Tim.*, 35 a, 43 d, 52 c). Ma l' ἕτερον del *Sofista* (257 b) è determinato come il concetto del μὴ ὄν, che riceve un significato solo nel suo rapporto con l' essere, cioè è un concetto di relazione. E' quindi chiaro che, dato il punto di vista platonico, questo principio non può concepirsi come un essere diverso da quello delle Idee e meno che mai come una massa corporea.

Si deve riconoscere la mancanza di una spiegazione del sensibile come tale; ma non si risolve la difficoltà considerando il sensibile come un *plus* aggiunto al genere delle Idee. Ora, se non esiste alcun essere fuori delle Idee ed esse non sono indeterminate sotto alcun rapporto, è evidente che, includendo in sè ogni essere ed essendo *omni modo determinatae*, sono tutte un *essere concreto*. Dalle dimostrazioni del *Parmenide* segue che l' essere non può essere concepito nè come una realtà fisica, nè come una astratta unità, che inoltre un essere assoluto non può non essere, cioè che senza di esso non quò nè essere nè sembrare che sia alcuna cosa: la conseguenza è che si deve trovare un essere concreto e ideale nelle determinazioni del pensiero, cioè nei concetti e nel loro sistema si rintraccia in modo oggettivo universale l' essere assoluto in sè e, rispetto alle altre cose, ciò che in esso è veramente vero e reale (ivi I, pp. 320-338). Appunto perchè la dottrina platonica, partendo dallo studio del sapere e delle sue condizioni, vede nel concetto, che unico è conoscibile, un' espressione dell' Essere assoluto, essa deve ammettere la possibilità delle Idee e così dare origine alla questione del rapporto di questa col sapere e con l' Essere; quindi, se non si vuole accettare un processo all' infinito, occorre giungere a un' ultima Idea suprema in cui e per cui tutte le altre *sono* e che perciò costituisce anche il fondamento del relativo. Essa, da una parte è il termine ultimo del regresso dal relativo all' unità dell' essenza, dall' altro è il punto di partenza del progresso sistematico al molteplice e della spiegazione di ogni altra cosa per mezzo dell' Assoluto. Tale Idea suprema è per Platone quella del Bene, che forma l' unità del conoscere e dell' Es-

sere. E' certo che le Idee possono sempre considerarsi come un sistema di concetti logicamente subordinati fra loro, in modo che la relazione fra l'Idea suprema e le altre appare sotto l'aspetto del rapporto di un *summum genus* con i generi inferiori e le specie (e infine le cose individuali), ma così non è esaurito il significato di tale relazione. Ogni Idea è ciò che è per le relazioni positive che ha con le altre; da ciò segue che l'Idea suprema è l'Essere sotto ogni rapporto e che possiede tale significato inquanto non esclude, ma include in sè ogni essere, cioè ha in sè tutte le Idee come determinazioni positive. Per le altre Idee il non-essere è costituito dalla differenza fra ciascuna e quelle diverse: l'Idea somma include in sè anche ciò che per le altre forma il non-essere, cioè che è negato di ogni Idea particolare. Siccome anche il non essere delle cose sensibili rispetto all'Idea, cioè la loro differenza, è pensabile e reale solo grazie ad un'Idea (cioè il sensibile è un essere diverso da ciascuna Idea solo perchè contiene in sè Idee diverse ed opposte), è chiara la conseguenza che l'Idea suprema non solo deve contenere tutte le altre, ma ancora deve includere in qualche modo il concetto dell'esistenza sensibile o dell'essere di questa per mezzo delle Idee.

L'esplicazione del significato dell'Idea suprema non è altro che uno sviluppo del pensiero di Platone, una conseguenza che si ricava dalle premesse che egli pone; meno chiara è poi la spiegazione che si è ottenuta, partendo da tale esplicazione, delle cose sensibili, perchè richiederebbe uno sviluppo completo del principio supremo, che invece manca.

Però, anche ammettendo che Platone non si sia reso conto con piena chiarezza del modo con cui si può spiegare direttamente il rapporto tra il mondo sensibile e l'Essere essenziale, si deve notare che l'interpretazione indicata, mentre deriva come conseguenza necessaria da quanto è detto circa il rapporto delle Idee in generale con le cose sensibili e il significato dell'Idea suprema, non manca completamente di fondamento negli stessi scritti platonici, inquanto essi considerano l'Idea come ciò la cui mancanza riduce il sensibile al nulla e spiegano questo non come un essere autonomo, ma come una forma inadeguata dell'essere delle Idee.

Platone non poteva sviluppare ulteriormente il significato dell'Idea del Bene, perchè se l'avesse fatto, il suo essere non sarebbe più stato determinato in modo adeguato con la denominazione di Idea. Del resto, anche in più luoghi platonici, il divino è concepito come persona e l'Idea del Bene è posta sopra l'essere perchè è insieme principio del sapere e della verità, cioè include in sè l'aspetto soggettivo: però, nè si ha la deduzione della personalità dell'essere essenziale, nè questa è applicata alla vera e propria teoria delle Idee.

Effettivamente, il fondamento di tutte le difficoltà essenziali che si presentano nella teoria delle Idee deve ricercarsi nel fatto che queste (sia in generale, che in particolare, quella suprema) sembrano oscillare fra astratti concetti formali e essenze autonome concrete, e che possono diventare gli uni o le altre secondo che si considerano da un punto di vista logico e metafisico.

Così le Idee costituiscono un sistema, in cui tutte si unificano nella Idea suprema, talchè tale unità diventa il vero essere ed è quindi unità reale e concreta o sistema del vero sapere; ma non è la personalità, la soggettività che costituisce la condizione della verità dell'Idea e l'espressione positiva dell'essere dell'oggetto; è invece per mezzo dell'Idea che la personalità riceve essere essenziale o validità assoluta.

Si è già rilevato che dalla filosofia platonica deriva la conseguenza che il fondamento delle cose sensibili deve ricercarsi nel mondo delle Idee: se non altro è evidente che, se il sistema platonico fosse stato sviluppato completamente, il mondo sensibile avrebbe ricevuto tale spiegazione. Però, sebbene continuamente Platone dimostri che le cose sensibili sono ciò che sono grazie alle Idee e che, senza di esse, si riducono a nulla, pure il sensibile assume sempre di nuovo l'apparenza di qualche cosa di diverso e di relativamente opposto alle Idee; e questa opposizione, sebbene possa sempre venire superata e considerarsi come priva di valore metafisico, pure si ripresenta sempre di nuovo.

Un'espressione di tali difficoltà si trova nella teoria dei Numeri Ideali, con la quale, come afferma lo Zeller, Platone cercò di colmare simbolicamente la lacune del suo sistema (ivi, I, pp. 351-384).

L'esposizione del Ribbing è, come si è visto, esplicitamente monistica e panteistica: tutto il reale si riduce a un sistema di Idee, che a loro volta si unificano in quella suprema di cui costituiscono le determinazioni; e siccome lo stesso mondo fenomenico si riduce in ultimo alle Idee, l'Idea suprema include in sè anche le cose sensibili, che possono considerarsi le manifestazioni di essa. D'altra parte, inquanto le Idee sono essenzialmente intese come concetti, cioè come il contenuto del sapere, tale interpretazione contiene l'elemento che verrà poi svolto dal Natorp.

c) A. FOUILLÉE.

Molto affine a quella esaminata è l'interpretazione di A. Fouillée, che è particolarmente notevole per il modo in cui ricostruisce ed intende il *Parmenide;* anzi il Fouillée in un'appendice al II volume

dell'opera *La philosophie de Platon* (1), mette in rilievo, già nel titolo stesso, la connessione fra le due cose *(Le Monisme de Platon et le vrai sens du Parmenide* (2)). Nel *Parmenide*, egli dice, il primo principio è considerato nel suo aspetto metafisico e dialettico come Unità nei suoi rapporti col molteplice, come sostanza universale; nella *Repubblica* è accentuato l'aspetto etico del problema inquanto il Bene vi è concepito come superiore all'essenza e all'intelligenza, come essere perfetto (Op. cit. II, p. 355). Platone, sebbene non sia nè Plotino, nè Spinoza, nè Schelling, nè Hegel, nè Schopenhauer, è però il loro comune antenato (ivi, p. 367).

Platone non ha dato una vera e propria dimostrazione della esistenza delle Idee, che noi non potremmo cogliere se non le portassimo già in noi; però la riflessione e il procedimento logico possono illuminare e sviluppare ciò che è implicitamente contenuto nella fede istintiva: tali prove possono ridursi a tre. Due sono induttive, cioè la prova *psicologica* (sviluppata nel *Teeteto* e nel VI libro della *Repubblica*) la quale si fonda sulla differenza di due facoltà essenzialmente diverse della intelligenza umana, l'opinione e la ragione, cui corrisponde una differenza degli oggetti relativi e la prova *ontologica*, offerta, si può dire, in tutti i dialoghi, che si basa sulla presenza dell'uno nel molteplice. Mentre la prima poggia sullo studio delle condizioni della conoscenza, l'altra ha per base quello delle condizioni dell'esistenza: l'una completa l'altra, perchè l'Idea, apparendo il principio necessario di ogni pensiero e di ogni esistenza, deve essere la suprema realtà in cui ambedue eternamente si unificano. A queste prove induttive, che costituiscono la dialettica ascendente, si unisce quella deduttiva, della dialettica discendente, che offre la verifica della teoria mostrandone tutte le applicazioni, metafisiche, morali, politiche, estetiche: è svolta particolarmente dal Parmenide e dal Sofista, ma è fornita da tutta la teoria delle Idee (ivi, I, pp. 1-7).

L'esame della conoscenza mostra che, al disopra di tutti i procedimenti logici, induttivi e deduttivi, sono dei principi di unità, che lo spirito impone alle cose e che possono ridursi a un principio unico, che è insieme presupposto e termine di ogni operazione logica. Ciò che possiedono in comune tutti i generi è la generalità illimitata; ciò che si trova in tutti i tipi, è la perfezione: la prima è l'unità assoluta rispetto all'estensione, l'altra rispetto alla qualità. Cosi il

---

(1) Hachette, Parigi (la 1ª ed. è del 1869): i volumi studiati in seguito sono il I,³ 1904, e il II,² 1888, (Cfr. *Histoire de la philosophie:* Delagrave, Parigi, 1904).
(2) II,² pp. 355-367.

primo principio è pensato come unità; e, in altri termini, è il perfetto, il Bene per eccellenza: esso prende nomi e aspetti diversi secondo i rapporti in cui si trova col molteplice (bello, vero, etc.).

Ogni qualità innalzata alla universalità e alla perfezione è una forma del Bene. « *Questi principî di universalità e di perfezione* di unità e di bene..... sono le Idee (ivi, I, p. 46) ». La scienza fondamentale è la νόησις, l'intuizione immediata del vero (ivi, pp. 43-46).

Lo studio dell'Idea, rispetto alle condizioni di esistenza, ce la fa apparire principio di essenza, tipo di perfezione, principio dei generi e causa finale. La vera essenza risiede solo nella unità, quindi ogni cosa molteplice, mobile, relativa e particolare non può avere la ragione della sua essenza in sè stessa, ma in cause essenziali che sono insieme principi di identità e di distinzione (perchè gli esseri particolari appaiono identici a sè stessi e distinti da tutti gli altri): tali principi sono appunto le Idee. Esse sono altresì tipi di perfezione, cause esemplari di ogni cosa. Gli oggetti sensibili sono costituiti da due elementi, la materia prima e indeterminata e la forma determinata, o tipo di perfezione: la perfezione si identifica con la determinazione e quindi con l'esistenza. Perciò il Bene è la sorgente di ogni esistenza e i diversi aspetti in cui esso si manifesta sono tipi di perfezione o Idee. Quali tipi dei generi, esse costituiscono il fondamento dei generi e delle leggi che sono la condizione degli oggetti individuali, perchè formano le cause esemplari di ciò che la natura offre di *costante*. Come tipo di perfezione, l'Idea è pure causa finale, perchè ogni mutamento è spiegabile solamente in vista di uno scopo che è appunto la perfezione; l'Idea è il principio che permane nella sua unità e nella sua purezza, e che costituisce l'oggetto del desiderio e della ricerca di tutta la natura (ivi, pp. 46-70).

L'Idea è essenzialmente principio di unità, perchè il bene, la perfezione di una cosa è la sua unità: tante sono le Idee, quante le forme del Bene rispetto a una particolare qualità. « Le Idee si potrebbero definire i diversi punti di vista del bene, che è assolutamente uno in sè stesso, ma che sembra dividersi, frammentarsi, differenziarsi quando è considerato nei suoi rapporti con la pluralità sensibile, e che diventa così uno nel molteplice (*Rep.* V, 465 c) (ivi, p. 79) ».

Quale rapporto esiste fra le Idee e le cose? Tutto il *Parmenide* ha per oggetto il problema della partecipazione, che si riduce alla questione delle relazioni fra l'imperfetto e il perfetto, fra il mondo e il Bene: la partecipazione implica un rapporto fra due sostanze di diversa natura, tra l'incorporeo e il corporeo: da ciò deriva la difficoltà di comprendere come l'oggetto partecipi alle Idee, perchè nessuna immagine può esprimere esattamente tale relazione, che, d'al-

tra parte, può da prima essere rappresentata soltanto con un' immagine.

Platone si serve spesso di quella pitagorica di μίμησις, e particolarmente nel *Timeo*, il cui protagonista è appunto un pitagorico. Però, non bisogna dimenticare che il passo del *Timeo* (52 d) in cui si distingue recisamente l' Idea dalle cose e si afferma che la prima è separata, ha carattere popolare ed esprime una dottrina exoterica che non costituisce l' intimo pensiero dell' autore, il quale, negli ultimi dialoghi si sforza di superare il dualismo pitagorico e metaforico per avvicinarsi al suo scopo ultimo, l' unità. Invece, il *Parmenide*, nel quale il problema della partecipazione è risolto in modo meno simbolico e assai più metafisico, rappresenta l'aspetto interiore delle concezioni platoniche; e ciò vale, qualunque sia la relazione cronologica che si voglia porre tra i due scritti, perchè dal punto di vista metafisico, la soluzione del *Timeo* rimane sempre provvisoria rispetto a quella più profonda del *Parmenide*.

Il passo 131 a-c mostra che gli oggetti partecipano dell' Idea intera, non di una parte; ma come può essere in sè e negli oggetti molteplici? L' obbiezione provvisoria è alquanto superficiale, perchè implica rapporti spaziali fra le Idee e le cose mentre solo queste, non già quelle, si trovano nello spazio.

L' Idea non e nè *in* esso, nè *fuori* di esso (cfr. *Timeo*, 52 b); e così non è nè in movimento nè in riposo, non è un' unità, nè una pluralità matematica, includendo in sè l' origine di tutte queste distinzioni e riconciliando nella sua intima unità le contraddizioni che sorprendono un occhio volgare: è la stessa dottrina del *Timeo* che viene lentamente svolgendosi. Il passo 132 a-c mostra che il concettualismo che vede nelle Idee dei pensieri, non risolve il problema della partecipazione: Platone ammette bensì che tutto partecipa del pensiero, nel senso che il suo oggetto, l' intelligibile, ne partecipa; ma allora si tratta del Pensiero divino, in cui oggetto e soggetto si identificano.

La critica dell' ipotesi della μίμησις (113 a) colpisce ogni forma di dualismo, e quindi anche il mito del *Timeo*, mostrando che conduce a un processo all' infinito, perchè la dialettica esige che sempre, sopra due o più cose simili, esista un' Idea che contenga la ragione della somiglianza. Ma la difficoltà più grave del dualismo è che, essendo per esso poste le Idee fuori di noi, ci è possibile soltanto di partecipare del relativo e del sensibile; ogni rapporto fra i due mondi, il sensibile e l' intelligibile, è tolto e diventa impossibile la scienza delle Idee; da una parte rimane la scienza divina con le Idee che concepisce, dall' altra la natura e l' umanità, che Dio non può conoscere. Da ciò risulta che il dualismo del *Timeo* è provvisorio, appa-

rente, e che l'unico rifugio si trova nell'unità: così si accentua la tendenza di Platone a risolvere la realtà del sensibile in quella dell' intelligibile.

Infatti, tolte di mezzo e l'*imitazione* e la *partecipazione* vera e propria, che implica rapporti spaziali e temporali fra due termini separabili, rimane aperta una sola via, cioè la spiegazione del rapporto delle cose con le Idee, col rapporto reciproco fra queste. Esse, che sole sono reali e che con la loro unità spiegano la molteciplità del sensibile, debbono, essendo molteplici, essere spiegate alla loro volta con un'unità molteplice: il *Parmenide* mira appunto a provare che uno è molti e quindi è tutto: ora da questo principio deriva non solo il mondo intelligibile con la sua pluralità fuori del tempo e dello spazio, ma anche quella del mondo sensibile temporale e spaziale: in ultimo il rapporto fra le cose e le Idee si riduce alla relazione reciproca fra queste. La κοινωνία τῶν γενῶν del *Sofista* è la soluzione degli enigmi del Parmenide, la cui tesi fondamentale è annunciata quasi all'inizio del dialogo (129 d e) con le parole di Socrate, che la vera difficoltà consiste nel riconoscere l'uno molteplice nello stesso mondo intelligibile, in cui si unificano le Idee opposte: tutta la argomentazione successiva tende a mostrare la partecipazione reciproca dei contrari e Platone vuole fare comprendere che, per risolvere le *aporie* della prima parte, è necessario ricorrere alla sua stessa teoria, quella del *Teeteto*, del *Sofista*, del *Filebo*. Parmenide, rilevando le difficoltà non riconosciute da Socrate, della partecipazione delle cose alle sue Idee, conduce a ciò che è il resultato della prima parte, che tale partecipazione si spiega con quella reciproca delle Idee, perchè la presuppone. Siccome pare che nella sfera delle Idee non si possa usare l'induzione, occorre procedere deduttivamente, ossia porre un'Idea, sia come esistente, sia come non esistente e ricercare le conseguenze che si ottengono in ambedue i casi. La conclusione del dialogo costituisce una risposta alle esigenze di Socrate; appare che tutti i contrari si uniscono e si separano successivamente, ma senza movimento, nella sfera delle Idee pure: tutto coesiste *sub specie aeterni*, nell'Unità molteplice dell'essere assoluto, talchè Uno è più e più sono Uno.

La prima ipotesi (Se l'Uno, in senso assoluto, è....) mostra che l'Uno sarà completamente incomprensibile e ineffabile; e ciò avviene perchè il vero, supremo, sovranamente luminoso e intelligibile, appare inintelligibile all'intelligenza finita, talchè, sotto questo rispetto, può dirsi che l'Unità primitiva, Dio, si sottrae a tutte le condizioni e a tutte le forme del nostro pensiero: quindi Platone può affermare che l'Uno non è, ma solo relativamente all'esistenza sensibile, mentre è, sotto un altro rapporto. La conclusione della prima ipotesi è falsa

se è presa nel senso assoluto ed esclusivo, per cui ciò che non è, in un certo modo, non è in alcun modo, ma è accettabile se si ricorda che, secondo il *Sofista*, l'essere è in un certo senso non essere. Tale conclusione può considerarsi come una determinazione degli attributi metafisici del primo Principio; ma siccome per eliminazione si negano di esso tutte le qualità degli esseri finiti, l'Unità, così ottenuta, che è sommamente positiva in sè, rispetto a noi appare negativa: occorre quindi restituirle induttivamente le forme intelligibili o le Idee, gli attributi intelligibili e anche intellettuali, ciò che costituisce appunto l'oggetto della seconda ipotesi. (Se l'Uno, in senso relativo, è....).

Qui l'argomentazione riguardante *l'Uno-essere* è in completa antitesi con la precedente, che si riferisce all'Uno-uno; la prima ipotesi contiene la doppia negazione (οὐδέτερον), la seconda la doppia affermazione (ἀμφότερον). L'unità primitiva, che considerata in se stessa è una e ineffabile, quando è posta in rapporto con gli esseri di cui include la possibilità appare una molteplicità infinita di forme intelligibili, molteplicità tutta ideale però, che il giovane Aristotele, ignorando le leggi della partecipazione dei generi, scambia con una reale.

Siccome il principio della κοινωνία, non è subito affermato, pare che Platone giunga a sofismi, ma la distinzione, che qui il lettore deve indovinare e che viene poi esplicitamente determinata nel *Sofista*, li muta in profonde verità. Certo Platone ha voluto mostrare, alla stessa radice delle cose, la necessità di un'unità molteplice che rende possibili tutti gli esseri; ma si tratta di una molteplicità *ideale*, non temporale che costituisce le stesse Idee, le forme eterne del mondo, che nella loro immutabilità concentrano tutti i principii del divenire.

La terza ipotesi (Se l'Uno è un multiplo, quali sono le conseguenze?) è presentata espressamente come la sintesi delle due precedenti, che sono conciliate per mezzo delle nozioni di tempo e di istante (ἐξαίφνης), di movimento o di divenire che implicano un automotore, cioè l'anima, l'αὐτοζῷον del *Timeo:* l'uno che si muove, principio del divenire e del tempo, è l'anima, il multiplo che si muove è il divenire stesso. Anche in questo caso le apparenti contraddizioni si risolvono con la distinzione del relativo e dell'assoluto: la stessa cosa che, considerata nell'infinitamente piccolo dell'istante in cui passa da uno stato all'altro, per esempio dal simile al dissimile, non appare nè simile, nè diversa, sotto un altro rispetto è o l'uno o l'altro, e tutto si riduce a relazioni diverse che appaiono successivamente.

L'unità molteplice che, mutando continuamente, rimane identica passando dal non essere all'essere e generando il tempo con l'istante,

è appunto l'anima universale (presentata nel *Fedro* e nelle *Leggi*, come principio auto-motore) e il suo movimento è l'indifferenza dei contrari, perchè l'essere che si muove non è più il primo contrario e non è ancora il secondo; una volta ancora, l'uno è più, nella unità mista che costituisce l'anima motrice e la vita universale.

Le tre prime ipotesi riguardano l'essere eterno ed assoluto, e quelle successive invece il mondo; infatti, τἆλλα designa « quella specie di essere che è *diversa* dall'Idea », ciò che si può riferire soltanto al mondo della pluralità, del fenomeno, della generazione, la quale ultima è, nella quarta ipotesi descritta in modo che non ammette equivoci. In essa (Se l'Uno esiste, in senso relativo, che cosa sono le altre cose, se ne partecipano?) si giunge a una unione dei contrari che non è altro che una partecipazione, il risultato è la generazione sensibile o la materia seconda, effetto dell'anima divina o della vita motrice: in questa ipotesi è espressa nei termini propri la teoria del *Filebo*, sul πέρας, l'ἄπειρον e il συμμίγμενον. A questa ipotesi si oppone come antitesi la quinta (Se l'Uno esiste, in senso assoluto, che cosa sono le altre cose, se non ne partecipano?) Il risultato è la materia prima e amorfa che, rispetto all'Uno è il non-uno, rispetto all'Essere, il non-essere, perchè, indipendentemente dalla partecipazione all'Unità, la materia è l'assoluta indeterminazione, che si risolve nel non-essere. Se l'Uno esiste, le altre cose o non sono o, se sono, l'Uno è ogni cosa, è pluralità, non è più l'Uno; quindi è presente in tutto.

Nella 6ª ipotesi (Se l'Uno non è, in senso relativo, che ne deriva per esso?); si tratta di un non essere completamente relativo, perchè la pretesa non esistenza dell'Uno, è, in fondo, un'*esistenza:* la possibilità di tutti i contrari deriva dall'avere attribuito ad esso il non essere relativo che partecipa ancora dell'essere e ha un rapporto con tutte le maniere di essere.

La 7ª ipotesi (Se l'Uno non è, in senso assoluto, che ne risulta per esso?) mostra che il non essere assoluto dell'uno è inconcepibile, perchè contraddittorio, inquantochè il nostro pensiero lo nega pensandolo.

Dalla 8ª ipotesi (Se l'Uno non è, in senso relativo, che ne deriva per le altre cose?) risulta il non essere relativo delle esistenze fenomeniche, perchè rimane solo l'*infinito* del mondo fenomenico e delle sue apparenze.

Dalla 9ª ipotesi (Se l'Uno non è, in senso assoluto, che ne proviene per le altre cose?) si deduce l'impossibilità di tutte le esistenze e di tutti i fenomeni: si tratta della conseguenza di questa ipotesi e non, come si è erroneamente creduto, di tutto il dialogo.

La conclusione generale dell'opera (in cui, occorre rilevarlo bene,

ἔστι riguarda l'Uno e le Idee, φαίνεται i fenomeni sensibili), significa invece che, sotto il rapporto dell'essere e sotto quello del non essere, l'Uno e le altre cose, cioè il mondo fenomenico, realizzano tutte le essenze e non sono alcuna essenza, offrono tutte le apparenze e non le offrono; ciò non vuol dire che le stesse cose, *prese nello stesso senso*, ammettono insieme tutti i contradditori, perchè la comunicazione reciproca dei contrari risulta dal diverso senso in cui si possono prendere.

L'Unità fondamentale, che include insieme una pluralità è tutto e non è tutto; è tutto perchè in essa è la realtà di ogni cosa, non è tutto perchè non è nulla di ciò cui diamo il nome di esseri, perchè è il non essere di tutte le esistenze sensibili, ed è l'essere di tutte quelle intelligibili. A loro volta i fenomeni partecipano dell'Uno e dei più, quindi di tutti i contrari, appaiono tutto e non lo appaiono: partecipando alle essenze di tutto, a tutte le Idee, sono tutto e, d'altra parte non sono alcuna essenza, alcuna Idea, non sono nulla, ma insieme offrono e non offrono, come in sogno, la *fenomenalità* di ogni cosa, la apparenza di tutte le essenze.

Nella 2ª parte, che serve a risolvere le *aporie* della 1ª, Parmenide mostra in ogni Idea la tesi e l'antitesi; e conclude che, qualunque sia l'ipotesi, si giunge sempre all'unione dei contrari, dell'Uno e del molteplice: quindi, invece di separare e di confondere, occorre insieme distinguere e unire. I contrari, possono prendersi in due sensi: se si prende la contraddizione in senso assoluto, le Idee non si mescolano più e si giunge all'unità o alla pluralità, ugualmente inintelligibili, se la si prende in senso relativo, è vero che tutti i contrari comunicano reciprocamente. La conciliazione avviene nell'*Unità* suprema, nell'Essere assoluto, che include tutte le determinazioni; però, se essa viene posta di fronte al mondo sensibile o se si considerano a parte due determinazioni speciali, pare che l'unità si moltiplichi; ma effettivamente ciò avviene per la debolezza della nostra intelligenza, che considera le cose da un punto di vista parziale e relativo.

Le tesi del *Parmenide* si riferiscono a punti determinati e partono da ipotesi precise: tutto è falso e sofistico, se i contrari sono intesi in senso assoluto, tutto è vero e significativo se si intendono in senso relativo, perchè così si conoscono i veri rapporti di partecipazione delle Idee. Il dialogo è l'esposizione del principio della partecipazione: è la dimostrazione della necessità delle Idee; è insieme una risposta alle obbiezioni dei critici (incluse quelle di Aristotele), i quali trovavano delle contraddizioni nella teoria delle Idee, ad essi Platone risponde che le contrarietà sono nella natura stessa delle cose e si trovano ovunque, e che la stessa Idea nella sua essenza non è altro

che un rapporto della pluralità e dell' unità. Il soggetto in cui coesistono i contrari è qualche cosa di superiore, oltrechè alla materia, anche alle Idee, che include e riconcilia, è, in altre parole, *l' Unità primitiva* di cui parla il *Filebo*, è che nella *Repubblica* è identificata col Bene e con la perfezione. Il *Parmenide* si riassume in queste due proposizioni:

« La confusione assoluta dei contrari è inintelligibile e finisce nelle contraddizioni in cui si compiacciono i Sofisti.

« La separazione assoluta dei contrari è ugualmente inintelligibile e finisce nell'unità vuota degli Eleati.....

« La verità, per il « filosofo » è che i contrari, non essendo mai assoluti, ma relativi agli oggetti materiali o ai pensieri dell' uomo, sono in intima comunicazione e coesistono nell'unità del primo principio; perchè, siccome ogni cosa vi ha la sua ragione, anche gli opposti vi hanno origine e quindi vi si riducono in modo misterioso alla più perfetta unità....

« L'oggetto del *Parmenide* è di esporre la dottrina platonica, la dottrina del *Filebo*, secondo la quale l' « Unità primitiva » di Parmenide, invece di essere soltanto *una*, è anche « più e un'infinità ». Da ciò segue che, nel dominio delle Idee, i contrari coesistono e « si mescolano »; ma è una coesistenza *eterna*, come ci insegna il *Fedone*, mentre nel mondo sensibile, i « contrari nascono dai contrari », la quale generazione costituisce il divenire (ivi, pp. 210-211) ».

La partecipazione delle Idee spiega come le cose partecipino di esse. La materia seconda del *Timeo*, che si agita disordinatamente, è solo un momento dialettico nel *Parmenide*, in cui è oggetto della 4ª ipotesi, fra l'*anima* e la *materia* pura. Il sensibile si spiega col rapporto della materia con le Idee, non con un' *esistenza* coeterna ad esse che sole *esistono;* il *Parmenide* non ricorda mai una *realtà* diversa dalle Idee e pone di fronte al mondo intelligibile solo la materia indeterminata, riducendo la generazione a un rapporto dialettico fra questi due termini: quindi non si tratta di un vero dualismo che implichi l'esistenza di due *esseri* eterni, perchè la materia è il non essere. La differenza tra un' Idea particolare e le altre costituisce il suo non essere, e questa differenza è possibile perchè l' assoluto, invece di un' unità vuota priva di pluralità è insieme *uno* e *più* e un' *infinità*. Siccome la materia, considerata in se stessa, separatamente dalle Idee, non è e non può nemmeno essere chiamata materia, ogni realtà, ogni esistenza deriva dall' intelligibile, che solo esiste realmente. « La materia non è dunque altro che una relazione fra le Idee, e il rapporto dell' Idea con la materia ricopre un semplice rapporto dell' Idea dell' essere con l' Idea del non essere, quindi un semplice rapporto reciproco fra le Idee....

« In altri termini, tutto ha la sua ragione nelle Idee, e questa proposizione è il punto di partenza del platonismo; dunque la stessa differenza deve avere la sua ragione nelle Idee, e, d'Idea in Idea, in una ragione unica.....

Ogni vera spiegazione finisce necessariamente nell'unità, ma in un'unità che non sopprime la differenza, come aveva creduto la scuola Eleatica. Il *molteplice* ha *una* ragione; ma questa ragione unica non è lo stesso molteplice, ma non ne è nemmeno l'assoluto contrario, perchè non potrebbe essere più la *ragione* del molteplice. Così il pensiero giunge sempre, qualunque cosa faccia, a riconoscere che uno è più, che più sono uno (ivi, pp. 212-213) ».

L'Unità domina, senza subirle, le relazioni di identità e di differenza e appunto perchè comprende tutte le determinazioni, unisce tutti i contrari escludendo soltanto i contraddittori, che risultano da una relazione di negazione assoluta posta sofisticamente tra le Idee. Così Platone giunge a ridurre ogni cosa ad esse ed ai rapporti reciproci che formano entro l'Unità (ivi, pp. 137-214 e II, pp. 355-367).

Dal Parmenide, che stabilisce la connessione di tutte le Idee, risulta che tra esse esiste una gerarchia; ma la superiorità di un'Idea sull'altra non consiste tanto nella sua generalità maggiore, quanto nel fatto che l'una è la ragione, il principio di esistenza e di perfezione dell'altra: ossia, le Idee debbono classificarsi non solo secondo la quantità, ma anche secondo la qualità. Due prime classi di Idee si riassumono in quelle di *corpo* e di *anima*; e la prima è relativa alla seconda, in quanto l'anima dà movimento e forma ai corpi; queste due Idee sono dominate da quelle di *movimento* e di *riposo*, che presuppongono il *numero*, lo *spazio* e il *tempo*. Ciò che si muove diventa *diverso* da ciò che era, ciò che è immobile rimane lo *stesso:* più generale delle quattro Idee ricordate (riposo, movimento, stesso e altro) è quella dell'*essere*, cui si unisce l'Idea del *non-essere:* le ultime due si trovano in tutti i generi. L'Idea più generale, di *essere*, in quanto oggetto di conoscenza, si chiama *verità*, cui nel soggetto corrisponde la *scienza*, sicchè verità, scienza ed essere esprimono la stessa idea nei suoi diversi rapporti con altre inferiori. Tutto ciò di cui si è parlato esiste solo in quanto unisce in sè unità e molteplicità in un certo ordine: essere, verità, ordine, come oggetto dell'amore, si chiamano *bellezza:* più ci avviciniamo all'unità più aumentano il vero, il bello e l'armonia. Però, sebbene l'unità presenti un carattere evidente di universalità, non può considerarsi l'Idea suprema: dal punto di vista della perfezione, che è insieme universale e individuale, l'Unità appare identica al Bene: in ogni cosa, l'unità è il Bene (*Filebo*, 20 d; *Rep.*, VI, 511 b). Essere, Pensiero, Bene, sono i termini più elevati della gerarchia delle Idee, e la metafisica consiste nella determinazione del loro rapporto.

Sebbene nel linguaggio platonico τὸ εἶναι designi abitualmente le Idee, pure (siccome si applica ovunque si incontra affermazione e negazione), non è adatto a indicarle tanto esattamente come οὐσία, *essenza*, che esprime non l'esistenza in generale, ma l'esistenza determinata e fornita di qualità positive, differenziali ed essenziali. Ora, ogni essenza, implicando con l'universalità la distinzione, con la identità, la differenza, contiene un *quid* di particolare e di molteplice: le essenze sono le specie del Bene che, propriamente, non è essenza, ma qualche cosa di superiore ad essa (*Rep.* VI, 506 e). Però il Bene, che è l'essere assolutamenle determinato, è superiore all'essenza, ma non all'esistenza, perchè *è* nel senso più assoluto della parola; esso è la vera sostanza e l'unità non è altro che un suo attributo inseparabile.

Essere e verità si identificano: fuori dell'essenza non è verità (*Teeteto*, 140), e questa, che è essenzialmente intelligibile, è eternamente compresa dall'intelligenza, nel quale rapporto consiste la Scienza in sè; ma il Bene non è l'intelligenza, anzi, propriamente, è indefinibile. Chiamandolo la unità, non lo si definisce, bensì si esprime il carattere dialettico che permette di riconoscerlo; propriamente, anzi, così si dichiara che è indefinibile, ed è tale perchè, essendo universale, è irriducibile ad altro; e lo è altresì perchè, essendo uno e semplice, è la suprema realtà e quindi l'assoluta individualità, e l'individuo non si definisce. Per questo motivo non è oggetto di conoscenza discorsiva, di conoscenza propriamente umana, pure essendo il principio di ogni conoscenza (*Rep.* 511 b) esso, come mostra il *Parmenide*, è indeterminato rispetto a noi perchè è suprema determinazione; perfettamente definito in sè stesso, non lo è per noi. Però, se è ineffabile e inconcepibile, è da noi conosciuto e chiamato il Bene; ciò che mostra che, sebbene inaccessibile in sè stesso, pure è accessibile da qualche lato: può quindi descriversi e determinarsi progressivamente per gli effetti che produce e per le Idee che include nella sua comprensione; ma, siccome questa è infinita, non sarà mai esaurita da noi. Siccome la perfezione comprende tutte le qualità positive, include virtualmente una infinità di determinazioni distinte, di forme e di Idee, si può dire che la pienezza del Bene contiene eminentemente ogni cosa e che tutto può esserne affermato, salvo il puro negativo; e il *Filebo* insegna che, sebbene non possa cogliersi in una sola Idea, può esserlo nelle tre di bellezza, di ordine e di verità.

Essenzialmente, il Bene è Dio. Infatti « se il Bene non è Dio, è dunque più di Dio; perchè, per Platone, nulla è superiore al Bene..... Si cerchi dunque un nome ancora più augusto di quello di Dio da dare al Bene..... Una tale interpretazione di Platone [la negazione di tale identità] è la negazione dello stesso platonismo (ivi, II, p. 121) ».

Chi si vale della affermazione del *Timeo* che il Demiurgo contempla le Idee come un modello secondo il quale forma il mondo per concludere che esse sono indipendenti da Dio, non prova che questi non le contempli in sè stesso; certo, Platone nulla dice in contrario. Egli non le ha chiamate *pensieri divini*, perchè per lui questa era conseguenza della sua dottrina che il lettore doveva ricavare; l'Idea è essenzialmente una *forma* e una *potenza del Bene*, una *perfezione determinata*, presa nella totalità inesauribile di perfezioni che costituisce il Perfetto, l'Essere pienamente reale, il Bene; le Idee, dal punto di vista dialettico e logico, *sono*, prima di essere *pensate*, e perciò Platone le chiama realtà, ὄντως ὄντα. Esse non sono semplici possibilità concepite da Dio, perchè sono eternamente realizzate nella sostanza assoluta; è certo che il bene ha coscienza di sè stesso e delle determinazioni che include il suo essere, ma si tratta non di un principio, bensì di una conseguenza; però è anche certo che, se pure tale conseguenza non fosse enunciata da Platone, non si potrebbe concludere che il principio non vi sia e che le Idee, il Bene e Dio siano interamente separati (ivi, II, pp. 100-132).

In un certo senso Dio è anima e include in sè le forme del movimento e della vita.

Il passo 249a del *Sofista* significa che nè il movimento nè il riposo sono l'essere, sebbene coesistano nell'assoluto dell'Essere (τῷ παντελῶς ὄντι), ossia che in Dio deve esistere un'Idea corrispondente al movimento e una che corrisponde al riposo; quindi si può dire che tale Essere è mobile, se però si aggiunge che è immobile e che tale contraddizione è relativa, non assoluta; perchè propriamente Dio non è nè mobile nè immobile; pure includendo la possibilità del movimento e del riposo. Dio è mobile, immobile, ambedue insieme e nè l'uno nè l'altro, quindi Platone può dire nella *Repubblica* che è immutabile e attribuirgli nel *Timeo* e nelle *Leggi* la mobilità spontanea: però il punto di vista della mobilità appare a Platone inferiore a quello opposto, perchè più si allontana dal Bene assoluto; anzi, egli dice spesso che è assolutamente immobile, perchè questa è l'espressione del linguaggio umano che sembra meglio convenire a Dio. Ma in fondo, Platone lo considera superiore al riposo e al movimento; infatti, dice che il Bene è superiore all'intelletto e quindi all'anima; ora, il carattere principale del νοῦς è l'immutabilità dell'intuizione, e quello della ψυχή è la mobilità della vita.

In Dio Platone vede altresì l'Intelligenza. La Scienza in sè, che è una specie del Bene, è la scienza una e pura, cioè universale e perfetta; ma non deve considerarsi come una forma astratta e impersonale, bensì come una forma reale, cioè come un'intelligenza (cfr. *Parm.* 133 d e, e *Fedro*, 247 c d), essa *è* insieme una forma

dell' essere e del pensiero, un' intelligenza e un' intelligibile, un pensiero reale, cioè un pensiero che pensa, e il suo oggetto che è l'essenza (luoghi citati). Quindi, l' Idea della scienza è la scienza delle Idee; ossia (essendo le Idee unità) l'eterna Idea delle Idee si conosce eternamente: l' Intelligibile è appreso eternamente dall' Intelligenza, talchè si può dire che l'Idea delle scienza è identica alla scienza dell' Idea. Logicamente, l' Intelligibile o l' Idea precede l' intelligenza, perchè è in sè, prima di essere per sè; ma, dal punto di vista metafisico, la distinzione è priva d' importanza, perchè la scienza in sè risiede soltanto nella unità del soggetto e dell' oggetto, cioè nella intelligenza divina, ma tale unità deriva da un principio superiore donde provengono sia l' Intelligenza che l' Idea: il Bene.

Il Dio di Platone è personale? Per determinare bene la posizione di Platone di fronte a questa questione, occorre, a parere del Fouillée, fare uso del metodo da lui impiegato nel *Parmenide*, e porre la tesi, l' antitesi e la sintesi.

Tesi: Rispetto alle cose Dio è l' *ideale*, perchè è non ciò che sono, bensì ciò che dovrebbero essere; quindi, se si dice che le cose *sono*, Dio non è (nel modo in cui esse sono). Unificando in sè stesso tutti i generi e tutti i tipi dell' essere, tale ideale è, non un individuo che trova in altri individui il suo limite, bensì un *universale;* quindi, rispetto alle persone imperfette e finite, che possono porre sè stesse solo opponendosi a tutto il resto come un limite, Dio è *impersonale*, penetra in ogni cosa senza incontrare ostacoli. Ciò che costituisce la ragione di tutto quello che è, si sottrae a tutte le condizioni dell'essere che possiamo pensare, e non può confondersi con le esistenze di cui è il principio. Questa è la tesi del *Parmenide* e del VI° della *Repubblica*.

Antitesi: Appunto perchè costituisce la ragione di ogni cosa, il principio di tutte le esistenze, Dio deve essere in modo eminente tutto ciò che esse sono, e perciò, contenendo nella propria unità assoluta tutto ciò che da esso il molteplice deriva per partecipazione, è l' Individualità suprema e sostanziale, che si distingue e si oppone a tutto senza incontrare opposizione. Noi non potremmo ricevere da lui l' anima, l' intelligenza, il bene, il pensiero, l' amore, tutti gli attributi della personalità, se egli non fosse la *Personalità* per eccellenza. Il Dio di cui si parla è quello vivente, accessibile al pensiero e all' amore, di cui trattano la seconda tesi del *Parmenide*, il *Timeo*, la *Repubblica*, il *Filebo*, il *Sofista*, le *Leggi*.

Sintesi (insieme negativa e affermativa): In senso preciso, Dio non è nè l' Ideale nè il reale, nè la sola universalità, nè la sola individualità, perchè è l' Individuo universale che, individuale e personale in sè stesso, è universale e impersonale rispetto a noi: « Dio è l' unità di ogni cosa nella perfezione τὸ ἓν ἀγαθόν). (ivi, II, p. 162) ».

Dio è il Bene; e questo è, perchè è il Bene; a tale risultato giunge la dialettica, quando risale sino al principio ultimo delle Idee.

Ma occorre discendere da esso al mondo, e allora si presenta la questione come questo, molteplice e imperfetto, sia possibile, se Dio è uno e perfetto. Per risolverla, occorre, richiamare alcuni principi fondamentali. Il 1° (del libro VI della *Repubblica)* dice che il possibile ha la sua ragione nel reale, ossia che ciò che prima non è e poi è, il divenire, ha la sua ragione in ciò che è. Quindi il Bene, che è l'essere assoluto, il padre delle Idee, include in sè il possibile come il principio include la conseguenza, sicchè se il mondo esiste, trova nell'Idea del Bene la ragione della sua esistenza. Per il 2° principio (del Sofista) il divenire è non la negazione assoluta dell'essere, ma *altro* di esso, ossia, il sensibile è un essere inferiore. Secondo il 3° principio (del *Parmenide*, 142 b-d), l'Essere-Uno implica la possibilità degli esseri particolari, perchè l'*Uno* e l'*Essere* formano un tutto che è la determinazione o perfezione universale, talchè quel tutto involge un'infinità di parti, tutte le determinazioni particolare, le Idee. Da ciò segue che l'Unità del Bene contiene eminentemente l'Idea della Diade; quindi se le Idee, che sono essenze particolare, si realizzano eternamente in Dio, il mondo è possibile, almeno in quanto esiste eternamente un modello, un κόσμος νοητός, di cui esso può essere l'immagine.

Secondo il *Parmenide*, se noi conosciamo Dio, egli può conoscere il mondo; infatti, se concepisce le Idee, può concepire anche il modello del mondo e il mondo stesso, in quanto che chi concepisce il più, può concepire anche il *meno*.

Ma come Dio, che è uno, può pensare il mondo delle Idee, che è molteplice? Si presenta così il problema della derivazione dal Bene dell'essere e dell'intelligenza, della dualità dall'unità. Ora, l'unità reale del Bene contiene una dualità intelligibile di uno e di essere, che rende possibile l'essenza e il pensiero e la loro unione nell'Idea: l'Uno si divide, producendo insieme la verità e l'intelligenza: l'unità include dunque la diade, e questa produce l'essenza e la scienza: così il Bene diventa intelligenza senza cessare di essere il Bene, anzi perchè lo è. Da ciò deriva la molteplicità intelligibile delle Idee, perchè in ogni parte dell'essere o Idea, sono contenuti l'uno e l'essere e quindi nuove parti o Idee.

Questo processo dialettico dell'intelligenza divina, mentre frammenta all'infinito l'essere e il pensiero, li riduce alla unità primitiva; la νόησις, l'intuizione immutabile di Dio, include il movimento discorsivo della διάνοια, eternamente unifica la pluralità, e pluralizza l'unità; ma questa dialettica, che non si svolge nel tempo, possiede simultaneamente ciò che il pensiero finito scopre con atti suc-

cessivi. In tal modo Dio genera le Idee grazie alla coscienza delle proprie perfezioni e nel mondo ideale tutto è uno e tutto è infinito, perchè ogni Idea in sè stessa è un mondo. Così nell'intelligenza divina, come in ogni pensiero, si trova la coincidenza della unità con la pluralità, talchè questa deve essere un'Idea; e (siccome si identifica coll'*altro* o col *non essere*), anche il non essere è un'Idea. Quindi, l'Essere assoluto scorge in se stesso anche questa Idea del non-essere, principio della differenza e della molteplicità, che costituisce la materia delle Idee e delle essenze e altresì la materia ideale del mondo, la cui possibilità metafisica trova la sua spiegazione nell'Idea divina. Ma perchè tale possibilità si realizzi, occorre che Dio scorga in sè τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν, la potenza della causa; ora, se attività, movimento, vita, esistono in noi, debbono esistere anche in Dio, in cui tutto esiste in grado eminente, e perciò Dio concepisce sè stesso come causa capace di agire, capace di realizzare eternamente un mondo eternamente possibile: ciò significa che Dio concepisce le proprie perfezioni come comunicabili e partecipabili come atte a manifestarsi all'infinito nel tempo e nello spazio, perchè, essendo la potenza di comunicazione una perfezione, deve essere attribuita a Dio. Egli, pure essendo auto-sufficiente, ha prodotto il mondo (che concepiva come possibile, non come necessario), appunto perchè era buono (*Timeo* 29 e); infatti, dal punto di vista platonico, la perfezione è in rapporto diretto con la fecondità, come appare dalla teoria dell'*amore* (*Simposio* 207-208 sgg.); e quindi la prima è inseparabile dal Bene. Se, come risulta dal *Simposio* (209 sgg.) ogni essere tende naturalmente a essere tutto ciò che può essere, è chiaro che quello che non trova ostacoli fuori di sè stesso, si espande e si comunica, con tutto il suo potere. Se la bontà che risulta dalla perfezione tende ad espandersi, Dio, che, essendo il Bene, è perfezione e suprema ricchezza, possiede in sè l'universalità dell'essere e lo concepisce come partecipabile, non può rimanere inattivo e infecondo, perchè fuori di lui non esistono ostacoli e non può essere trattenuto dalla gelosia: quindi egli, che pensa un modello di bontà e di bellezza identico a sè stesso, produce un'immagine mobile della propria perfezione immutabile.

Ora, perchè avvenga il passaggio dal mondo immutabile, quale esiste eternamente nell'intelligenza divina, al mondo sensibile, occorre che la mobilità ideale del primo diventi una realtà, una generazione nel tempo e nello spazio, in cui molteplicità e divisione sono reali. Il movimento è inseparabile dal tempo, e ambedue sono prodotti dall'anima universale e siccome il primo non ha avuto principio, nè avrà fine (perchè l'anima, che è principio auto-motore, non può avere nè l'uno nè l'altro: *Fedro*, 47 c), anche il tempo deve

essere infinito in ambo i sensi. E' vero che il *Timeo* (37 c, 38 b) rappresenta il tempo come generato insieme col cielo; ma lo stesso dialogo (52 d) dice che la γένεσις, che è impensabile senza il tempo, è sempre esistita, e dice pure che essa esisteva prima del cielo. « Ciò che nasce col cielo non è il tempo propriamente detto, ma la *misura* del tempo, il tempo ordinato e regolato dal movimento degli astri. Questa è la spiegazione di tutte le difficoltà del *Timeo* (ivi, II, p. 184) » Secondo 37d, il mondo esisteva già quando Dio decise di creare il tempo, mentre poco dopo, questo appare creato col mondo: basterebbe tale contraddizione per provare che la successione del mondo e del tempo serve solo per la chiarezza dell' esposizione; di più, se Dio voleva rendere il mondo simile per quanto era possibile al suo eterno modello (ivi), perchè ha lasciato scorrere una durata infinita prima di produrre l'ordine del tempo e il mondo stesso? Può parlarsi di un inizio *logico* (perchè l'essere generato è mobile e dipendente, mentre l' eternità è immutabile e assoluta), non *cronologico*. Se Platone dice che gli astri « nacquero per determinare e conservare i numeri del tempo », (38 c), che sono « gli organi del tempo » (41 e), l'*organizzazione* di questo, la successione dei giorni e delle notti, dei mesi e degli anni, è il tempo regolare e misurato che accompagna la generazione del cielo. Il testo 38a è decisivo (ὁ [il cielo] δ᾽ αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ἐσόμενος): se il tempo, il mondo, e il cielo non sono sempre esistiti, il caos che li ha preceduti non è esistito nel tempo; e allora si tratta di qualche cosa di ideale, senza significato concreto e cronologico, immaginato per gli scopi di un'esposizione semi-allegorica. Altrove (39 e) Platone dice che tutte le altre cose erano state fatte, salvo gli animali, sino alla nascita del tempo (μέχρι χρόνου γενέσεος); cioè Dio creò prima i corpi, poi l' anima, poi il tempo e il cielo, poi gli animali: ora a 34 c. è detto che l' anima non fu creata l' ultima come sembrerebbe dall' esposizione.

Tutto ciò mostra come debba risolversi il problema della anteriorità del caos rispetto al cosmo. Stando al *Timeo*, la generazione che precede il mondo, non ha origine nel tempo; essa, prima dell' azione del Demiurgo, era bensì disordinata, ma non era la materia priva di forma, anzi aveva un' anima motrice, costituiva già un mondo reale e sensibile. Ma se essa si trovava in tali condizioni senza essere stata informata dalle Idee, esiste qualche realtà fuori di esse: il sensibile non trova più la sua ragione nell'intelligibile e si ritorna alla concezione primitiva e grossolana del caos.

Effettivamente, l' esposizione exoterica o allegorica del *Timeo* realizza e separa nel tempo le diverse parti di un problema astratto, cioè la materia indeterminata, o possibilità ideale del mondo, la ma-

teria determinata, ma disordinata, che risulterebbe dall'azione di una forza motrice, ma non intelligente, e la materia ordinata, che deriva dall'azione dell'intelligenza: in altri termini, Platone rappresenta nel tempo, ciò che è soltanto nel pensiero.

Il vero concetto di Platone è che è sempre esistita la materia disordinata quale possibilità del mondo eternamente esistente nell'Unità perfetta; è sempre esistito il movimento, perchè sempre l'anima ha agito per realizzare il mondo; ed è sempre esistita una certa forma, perchè contemporamente all'anima ha sempre operato l'intelligenza: ma, siccome l'ordine perfetto non si produce immediatamente, avviene una successione di periodi sempre più ordinati in conformità delle Idee. Sebbene non eterno, ma generato, il mondo non ha principio nel tempo, perchè si collega con esso. In conclusione, non si può trovare nel *Timeo* una ragione per ammettere che Platone credesse nel caos; in ogni modo egli lo colloca *prima* del tempo, e se ciò non implica contraddizione, significa che è qualche cosa di ideale.

Platone ha ammesso solo due principi contrari, la materia indeterminata e il Bene; questo è il principio positivo, l'unico vero principio, l'altra è interamente negativa e relativa. Però siccome ogni contrario presuppone idealmente l'altro contrario, come ogni affermazione implica la possibilità della negazione, occorre che qualche cosa si opponga al Bene, cioè che di fronte a questo, che è l'Essere assolutamente determinato, stia la materia che è il non essere assolutamente indeterminato: l'uno è la suprema realtà, l'altra la pura possibilità, ma anche questa si fonda in qualche Idea divina, e Platone ne fa un'Idea (quella dell'*altro* e del *non-essere*), o un rapporto di Idee. Egli non dice come questa possibilità venga fecondata dalla suprema realtà, se l'intenda come una produzione reale o come una semplice distinzione nell'Unità; probabilmente avrebbe detto che tali soluzioni si equivalgono, perchè sono egualmente inesplicabili. « In fatto, il mondo sensibile esiste in qualche modo; razionalmente, in se stesso è soltanto possibile, è pura materia; razionalmente pure, esiste una reltà di cui partecipa in modo misterioso; dunque ciò che è nullo per se stesso diventa qualche cosa grazie alla fecondità del primo principio. Ecco la dottrina di Platone (ivi, II, p. 192) ».

Esistono relazioni tra la materia, intesa come possibilità di ricevere tutte la forme, e lo spazio, che pure le riceve in un certo modo; esso è una molteplicità infinita e reale, che rende possibile la separazione e la divisione degli oggetti, ed è insieme la condizione del movimento, in modo da presentare le due principali condizioni che rendono possibile la generazione. Platone ha avvicinato l'idea della materia, come possibilità del mondo, a quella dello spazio:

il mondo è eternamente possibile, e il secondo può riceverlo eternamente. La prossimità di queste idee è tale, che non è strano se nel *Timeo* non vengono distinte: si può dunque dire che per Platone lo spazio è o la materia o qualche cosa che non si separa da essa, cioè l' Idea del non essere; e la seconda ipotesi sembra quella preferibile. (ivi, II, pp. 150-193) ».

Al concetto di materia si collega quello del male: infatti questo non ha alcuna determinazione positiva, perchè determinazione, esistenza e bene coincidono: il male non è altro che il puro possibile, o a dir meglio, questo, che per se stesso non è nè buono nè cattivo, è soltanto il principio del male: esso deve realizzarsi perchè il bene contingente si realizzi pure. Il male è quindi reale solo come limite del bene, non è qualche cosa di positivo, ma di negativo, è un *minor bene*.

L' esistenza necessaria del Bene implica quella necessaria della materia, non in sè, ma relativamente al Bene: Platone risolve metafisicamente il problema del male trasformandolo nell' altro: Perchè esiste, oltre al Bene assoluto, un minor bene? in altri termini, perchè Dio, invece di rimanere in se stesso, ha prodotto il mondo? A ciò Platone risponde che Dio, che è il Bene, deve realizzare tutto il bene possibile; se il mondo non è buono al pari di Dio, è però buono, e se Dio non avesse realizzato che una forma sola di perfezione, avrebbe creato un' opera imperfettamente simile al suo modello, sarebbe stato impotente o invidioso. « Dio era buono »; e un essere buono deve espandere il bene, e interamente (ivi, II, pp. 218-228) ».

C - L' interpretazione monistico-spiritualistica

a) R. D. Archer Hind; *b)* H. Jackson; *c)* R. G. Bury; *d)* E. Caird

L' interpretazione che abbiamo chiamato monistico spiritualistica, perchè, allontanandosi da quelle analizzate finora, tende a mettere in rilievo la realtà spirituale e a concepire come vero principio dell' essere essenziale, l' anima e l' inteligenza, può considerarsi iniziata dall' Archer Hind in alcuni rapidi cenni esposti nella sua edizione del *Fedone*. In essi, come egli stesso dichiara, trovò lo spunto il Jackson per esporre la sua interpretazione del Platonismo in una serie di articoli pubblicati sul *Journal of Philology;* a sua volta, l' Archer Hind collegò a tale interpretazione, dichiarando di accoglierne i principali risultati, la più ampia esposizione delle dottrine platoniche che presentò più tardi nella introduzione e nelle

note della sua edizione del *Timeo*. Allo stesso indirizzo si collegano poi il Bury e il Caird.

a) R. D. ARCHER HIND

Il germe primo della interpretazione di cui ora ci occupiamo si trova, come ora abbiamo ricordato, in queste parole di una nota apposta dall' Archer Hind al cap. XL del *Fedone*. (1) (98 a): « In the *Timaeus* Plato teaches that the entire universe is the self-evolution of absolute intelligence, which il the same as absolute good. This is differentiated into finite intelligences, subject, throug-their limitation, to the conditions of space and time. Sensible perceptions are the finite intellect's apprehension, within these conditions, of the idea, as existing in absolute intelligence. Thus the perception is the idea, as existing under the form of space. Therefore the idea, which is a form of the good, is the cause of the perception's existence: that is......... the ἀγαθὸν is the ultimate αἰτία of each thing. But only the first-beginnings of this theory are to be found in the *Phaedo* ».

Ciò che distingue tale interpretazione del Platonismo da quella teistica tradizionale (la quale pure identifica la suprema Idea, l' Idea del Bene, con Dio concepito come spirito personale e in esso fa risiedere il mondo delle Idee) è da una parte la tesi che tutto il reale si riduce a spiriti finiti in cui la Mente Assoluta si esplica e si differenzia, dall' altro l' affermazione che il mondo sensibile si riduce alle percezioni delle menti finite, che in tal modo apprendono le Idee nelle condizioni imposte dalla loro limitazione.

Però, come ho ricordato precedentemente, l' Archer Hind ha svolto la sua interpretazione del Platonismo soltanto nella introduzione e nelle note della edizione da lui curata del *Timeo*, (2) la quale opera, egli afferma, fornisce la chiave che permette di penetrare nell'intimo del pensiero platonico, talché senza di quella non è possibile trovare in esso una totalità completa, ció che può avvenire invece se si fa uso delle concezioni esposte in quel dialogo (Introduzione al *Timeo*, p. 2). Certo, il *Timeo* offre difficoltà particolari per lo stile allegorico in cui è scritto, ove prevale la forma poetica e specialmente la personificazione; ma, secondo l' interpetre inglese, il velo della poesia ricopre un profondo significato filosofico, talchè può dirsi che non un solo particolare dell' allegoria può trascurarsi impunemente e

(1) *The Phaedo of* **Plato**, *edited* by **R. D. Archer Hind** (2) (la 1.a edizione è del 1883): Macmillan, Londra, 1894: p. 92.

(2) *The Timaeus of* **Plato** edited by **R. D. Archer Hind**: Macmillan, Londra, 1888.

che i ditirambi del *Timeo* non sono meno rigorosamente logici della nuda prosa del *Parmenide* (ivi, pp. 36-37).

Gli elementi di cui Platone si serve per costruire la sua dottrina idealistica sono essenzialmente i tre principi (a) del Movimento (Eraclito) (b) del Riposo (Parmenide) (c) della Vita (Anassagora), o, in altra forma, della Molteplicità, dell' Unità, del Pensiero; o ancora del Divenire, dell' Essere, dell' Anima: l' impulso pitagorico è stato troppo accentuato perchè effettivamente la dottrina platonica delle Idee presenta somiglianze puramente esteriori con quella pitagorica dei numeri.

Il problema che Platone si propose fu di mostrare che l' Uno parmenideo e la molteplicità eraclitea debbono unificarsi nel νοῦς di Anassagora, che cioè occorre provare che l' unità e la pluralità sono due modi necessari e inscindibili dell' esistenza dell' anima. Dalla dottrina socratica che la conoscenza riguarda l'universale Platone ricavò il germe del suo principio che la conoscenza si riferisce all' Idea; ma tale germe doveva essere sviluppato nel platonismo per diventare un contributo sostanziale della ricerca filosofica (ivi, pp. 12-14).

Seguendo il Jackson, l' Archer Hind distingue tre fasi del pensiero platonico: la prima è quella dei dialoghi socratici; la seconda, in cui manca realmente un vero sistema metafisico, è rappresentata dalla *Repubblica* e dal *Fedone*, con cui si accordano il *Fedro*, il *Simposio*, il *Menone*, e probabilmente il *Cratilo;* la terza è espressa dal *Parmenide*, dal *Sofista*, dal *Filebo* e dal *Timeo* (ivi, p. 14 (1) e p. 15. Cf. Introduzione al *Fedone*, pp. XXXVIII-XL).

Negli scritti del secondo periodo, Platone, partendo dal πάντα ῥεῖ di Eraclito, deduce dalla non conoscibilità della materia, l' esistenza di una essenza immateriale, solo oggetto della conoscenza, causa e sola realtà del mondo materiale; oltrepassando il concettualismo socratico, Platone ipostatizza il concetto (che in Socrate ha solo esistenza nel pensiero), trasformandolo nell' Idea: ad ogni concetto corrisponde un Idea eterna e immutabile: un'Idea corrisponde a tutte le cose cui può applicarsi un nome di classe. I particolari esistono grazie alla inerenza in essi delle Idee; e queste sono disposte secondo un ordine gerarchico che si appunta nella suprema Idea del Bene, causa di tutte le altre ed anche del mondo materiale.

Nella concezione della *Repubblica* possono distinguersi queste classi di Idee: l' Idea del Bene; le Idee di qualità affini al Bene, come καλόν, δικαιόν e simili; di oggetti naturali, come uomo, cavallo; di oggetti artificiali, come letti, tavole; di relazione, come uguale, simile; di qualità opposte al Bene, come ἄδικον, αἰσχρόν ect. (*Rep.*, 476 a.)

I particolari non sono conoscibili, ma grazie all' osservazione e

alla classificazione di essi è possibile, di concetto in concetto, salire sino alla conoscenza del Bene in sè e passare discorsivamente poi a quella delle altre Idee. Con l'affermazione che il Bene assoluto è l'unica sorgente di esistenza, Platone, identificando il principio ontologico col primo principio etico, la causa formale con quella finale, collegava intimamente la teoria dell'essere con quella dei fini e riponeva il bene nell'esistenza, il male nella non-esistenza. In tal modo, egli si sforzava di conciliare l'Eraclitismo coll'Eleatismo, inquantochè, mentre soddisfaceva la richiesta fatta da questo di un oggetto stabile e permanente della conoscenza, riconosceva col primo il perenne divenire del mondo materiale e con Protagora che in questo non può trovarsi nè conoscenza, nè verità oggettiva: inoltre, si accordava con Anassagora nell'affermare che l'unica forza motrice della natura è la mente o l'anima.

Però la conciliazione tra l'Eraclitismo e l'Eleatismo è appena iniziata, perchè Platone, rifugiandosi dal mondo del divenire in quello dell'Essere, non riconosce nel primo un inevitabile concomitante del secondo, cioè non considera la molteplicità come un contrapposto necessario dell'Unità. Da una parte Platone è ancora troppo dominato dall'Eleatismo inquanto non spiega adeguatamente i fenomeni del mondo materiale; e inoltre non chiarisce la natura delle Idee e i loro rapporti con quella del Bene; dall'altra è troppo socratico, perchè ammette Idee di dubbio valore metafisico (di oggetti artificiali, di relazione) o di difficile spiegazione (di cose cattive, che pure dovrebbero derivare dal Bene Assoluto). Il principio del νοῦς è sviluppato insufficientemente, perchè non si parla dell'anima come della sostanza e della verità di tutta la natura, nè si conciliano come modi della sua esistenza l'unità e la molteplicità: inoltre, rimane senza spiegazione il rapporto delle anime particolari coi fenomeni, col mondo delle Idee. Manca l'approfondimento dell'Eraclitismo, perchè può riconoscersi verità nel Divenire solo se esso è l'espressione di verità immutabili.

L'auto-critica platonica comincia col *Parmenide*, in cui l'obbiezione del *terzo uomo* è rivolta non contro la tesi che la somiglianza tra i particolari dipende da quella che essi hanno con la stessa Idea, ma contro l'ipotesi che se i particolari di un gruppo sono simili, si deve ammettere un'Idea corrispondente al gruppo. Se Socrate non sa respingere le obbiezioni della prima parte del dialogo, nella seconda Platone prepara già una via di scampo. Infatti, il resultato del *Parmenide* è che occorre rivedere la teoria delle Idee per liberarla dalle obbiezioni sollevate; e la seconda parte mostra in qual direzione deve compiersi il lavoro di revisione: l'Uno e i Molti, il simile e il diverso ecc., debbono pensarsi non come opposti inconci-

liabili, ma come coesistenti e reciprocamente complementari. La conciliazione diventa il motivo denominante del tardo platonismo.

Il *Teeteto* offre una teoria della percezione che si accorda pienamente col *Timeo* e in parte lo integra. Accogliendo l'interpretazione del Jackson, l'Archer Hind afferma che, secondo il *Teeteto* l'esperienza non riconoosce affatto un'esistenza oggettiva della natura esterna: soggetto ed oggetto sono inseparabilmente in correlazione ed esistono soltanto in mutuo rapporto, perchè il soggetto non può percepire senza l'oggetto nè questo produrre un percetto senza quello. Ambedue sono in continuo mutamento e quindi, siccome la percezione muta sempre sotto il suo duplice aspetto, nulla è più completo della instabilità assoluta di essa.

Anche più importante del *Parmenide* è il *Sofista* che conduce al risultato che l'essere e il non essere, quando sono disgiunti, appaiono auto-contradditori e impensabili: il disconoscimento di tale verità costituisce l'errore fondamentale dell'Eleatismo e della primitiva teoria delle Idee, che secondo l'Archer Hind è rappresentato dagli *amici delle Idee* di 248 a.

L'assoluta immobilità delle εἴδη le rende vuote astrazioni prive di vita, e tuttavia (249 a) un principio dell'Essere deve certamente avere vita e pensiero. Siccome poi dei cinque sommi generi esaminati si dimostra che sono in tutto o in parte reciprocamente comunicabili, si inferisce che essi (che sono relazioni: essere, movimento, riposo, identico, diverso) non sono Idee per sè, essenze auto-esistenti, bensì forme di predicati (categorie): così spariscono le Idee di relazione che sollevavano tante difficoltà, perchè, se si trattasse di Idee sostanziali, quei generi non potrebbero essere in comunione reciproca. Il Non-Essere è ridotto all'ἕτερον.

Le conclusioni del *Sofista* sono: l'abbandono della concezione Eleatica dell'Essere e dell'Unità (quindi la teoria delle Idee dovrà spogliarsi del suo carattere Eleatico); la dichiarazione importantissima che l'Essere deve possedere vita e pensiero, che « of course implies that the only Being is soul, and points to the universal soul of the Timaeus (ivi, p. 23) », l'abbandono delle Idee di relazione; la soluzione delle difficoltà riguardanti il Non-Essere, cui in un certo senso è attribuita esistenza.

Siccome non si parla più di Idee di oggetti artificiali, si può concludere, tenendo conto della testimonianza aristotelica (*Met.*, Λ, 3, 1070ª, 18 e A, 9, 991 b 6), che esse pure sono state respinte; sicchè nell'ultima metafisica platonica rimangono soltanto le Idee di classi naturali di particolari: anche in ciò, come vedremo, l'Archer Hind si accorda col Jackson.

Una prima costruzione ontologica è offerta dal *Filebo:* dei quat-

tro generi dell' Essere, πέρας è la forma come tale, ἄπειρον la materia come tale, μικτόν la materia definita della forma, αἰτία τῆς μίξεως è la causa efficiente, il νοῦς universale; però l' ἄπειρον non è assolutamente privo di forma, e il πέρας ne determina soltanto la quantità, non la qualità. Propriamente, ciò che dà forma all' ἄπειρον non è il πέρας, ma πέρας ἔχον, o πέρατος γέννα (εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα del *Timeo*, cioè le forme che, penetrando nel sostrato informe, generano imitazioni delle Idee, e ne escono di nuovo). Tutte le cose sensibili risultano di due elementi, forma e materia, che possono distinguersi logicamente, ma che attualmente sono inseparabili, perchè nell' universo non si può trovare materia senza forma o forma senza materia. Però dalla forma di cui si è parlato occorre distinguere il πέρας assoluto, che non comunica con la materia. Se si ricorda che nel *Parmenide* si accenna alle Idee intese come paradigmi, e si considera che il πέρας ἔχον fa assomigliare l' ἄπειρον al πέρας, che appare il παράδειγμα del μικτόν (μίμημα), si può inferire che il πέρας è il tipo ideale cui si approssimano i particolari: questo cenno del carattere paradigmatico delle Idee è sviluppato nel *Timeo*.

I risultati metafisici più importanti del *Filebo* sono i seguenti: l' affermazione che la mente universale è causa efficiente e sorgente delle menti particolari; la distinzione di un elemento formale e di un elemento materiale delle cose, la teoria (sebbene rudimentale) della materia interpetrata come ἄπειρον.

Il *Filebo* permette inoltre di eliminare le Idee di male. Infatti il particolare somiglia all' Idea perchè riceve forma del πέρας ἔχον ed è una copia più o meno perfetta di quella secondo il grado della somiglianza; i diversi particolari si assomigliano tra loro grazie alla somiglianza comune con l' Idea.

Quelli che divergono molto e nello stesso modo da essa hanno un nome di classe che non deriva dall'Idea, ma ne denota la distanza; una parola che indica tale divergenza denota male, talchè vi sono nomi di classi di cose cattive, senza che ad essi corrispondano Idee.

Riassumendo i risultati degli ultimi quattro dialoghi esaminati, si ottengono le seguenti conclusioni: Sono eliminate completamente le Idee spurie e sono conservate soltanto quelle corrispondenti a classi naturali. Secondo l' Archer Hind debbono bandirsi anche quelle di qualità: egli ne trova la prova negativa nel fatto che non sono nominate negli ultimi dialoghi.

E' riconosciuta, specialmente nel *Parmenide*, la connessione indissolubile dell' Uno e dei Molti, del Riposo e del Movimento, dell' Essere e del Non-Essere, della cui conciliazione è indicata chiaramente la necessità; però essa non è sviluppata. Si riconosce altresì che dall' anima universale derivano tutte le anime finite e che essa costituisce

l'unica causa efficiente. Il *Teeteto* offre una teoria dei rapporti fra le anime particolari e la natura materiale. Gli ὄντα sono ridotti a un elemento formale e ad uno materiale, e appare, sebbene ancora in forma immatura, la concezione della materia come potenzialità.

Siccome il *Filebo* deriva le anime particolari da quella universale e il *Teeteto* riduce gli oggetti materiali a percezioni delle menti finite (e quindi essi non possono esistere fuori di queste), collegando i due dialoghi si giunge alla conclusione che la natura materiale è una fase dell' anima universale, che è concepita così come la somma totale dell' Essere: la teoria indicata verrà poi esposta nel *Timeo*.

Però non sono eliminate completamente tutte le difficoltà. Manca lo sviluppo della soluzione del problema dell' Uno e dei Molti, e non è stabilita chiaramente la relazione che intercede tra l' universale Intelligenza efficiente e il mondo materiale; del pari rimane indeterminato il rapporto fra le Idee e i particolari (dei quali precedentemente le prime erano pensate come cause immanenti), la cui esistenza rimane ora senza giustificazione.

Inoltre non si ha spiegazione del rapporto fra l' Idea suprema e quelle inferiori, fra l' Intelligenza infinita e quelle limitate, e si desidera una ricerca più profonda sulla natura della materia (pp. 15-27).

Queste lacune sono sostanzialmente colmate dal *Timeo;* « Nel *Timeo* l' universo è concepito come l' auto-evoluzione del pensiero assoluto. Non vi è più distinzione tra la mente e la materia, perchè tutto è mente. Tuttociò che esiste è il differenziamento auto-determinato dell' unico pensiero assoluto, che si identifica con l' Idea del Bene.

L' Idea del Bene è l' Essere, e la sorgente di esso; e dal *Sofista* abbiamo imparato che l' Essere è Mente. Dal *Parmenide* abbiamo appreso che l' Essere, il quale veramente esiste, deve esistere in due modi: deve essere uno e deve essere molti. Perchè, siccome l' Uno ha significato soltanto in contrasto coi Molti, l' Essere, inquanto è Uno, richiede che esistano pure i Molti. Ma siccome soltanto l' Essere esiste, l' Essere stesso deve essere quei Molti.

Inoltre, l' Essere è identico con sè stesso; ma l' Identico non ha significato se non inquanto è in correlazione coll' Altro; così l' Essere deve pure essere l' Altro. Ancora, l' Essere è in riposo; il Riposo esige il suo opposto, il Movimento; quindi, l' Essere è altresì in movimento. Vediamo dunque che l' Essere è Tutto: esso è insieme uno e molti, identico e diverso, in riposo e in movimento: è la sintesi di ogni antitesi. L' Universo materiale è la Natura che si manifesta nella forma dell' Altro; essa è l' unico pensiero immutabile nella forma della molteplicità mutevole. Così svanisce il dualismo nella identificazion finale del pensiero e del suo oggetto: soggetto e oggetto sono

soltanto diversi aspetti della stessa cosa. Il Pensiero deve pensare: e siccome soltanto il Pensiero esiste, può pensare soltanto se stesso (ivi, p. 28). »

Però la materia non è negata, perchè, pure non avendo esistenza sostanziale, ha un proprio posto nell'ordine dell'universo, una certa realtà, un proprio significato; infatti la Natura si evolve secondo un disegno fisso inevitabile, in cui ogni esistenza, visibile o invisibile, trova la sua sfera appropriata e deve compiere il suo ufficio nell'armonia universale.

Secondo il *Filebo*, le nostre anime sono, per così dire, frammenti dell'anima universale; questo indica come l'unica Intelligenza universale si differenzia in un certo numero di intelligenze finite e così, senza cessare di essere una, diventa molte: queste personalità limitate sono disposte gerarchicamente, secondo tutti i gradi della vita intellettuale e cosciente, dagli dei alle forme inferiori di vita. Grazie alla pluralizzazione dell'anima universale, le animi finite ottengono coscienza separata e indipendente; ma per questo è stabilito un prezzo, che consiste nella limitazione, la quale è condizionata dalla subordinazione alle leggi dello spazio e del tempo. Però tale soggezione presenta gradi diversi nei vari ordini di esistenza e in quelli superiori si accorda con una certa sfera di libertà. Per le anime finite l'oggetto del conoscere è, come per quella universale, la verità; e le intelligenze dei gradi superiori possono apprenderla in due modi, uno diretto, per mezzo della ragione, l'altro simbolico, per mezzo dei sensi: il primo è dato soltanto agli dei e agli uomini, ed esso si affievolisce sempre più nelle forme inferiori di animazione, sinchè, a quanto possiamo affermare, sparisce e rimane soltanto il modo simbolico della percezione. Tempo e spazio si connettono quindi necessariamente all'esistenza particolare, e i loro fenomeni sono gli oggetti materiali, cioè le percezioni sensibili che non sono altro che apprensioni simboliche, sotto forma spaziale e temporale, della universale verità. L'universo materiale (che può descriversi come un velo luminoso ricamato di simboli che tramezza l'esistenza infinita e quella finita) non esiste separatamente dal pensiero; fuori delle anime particolari esiste solo quella universale, che si rifrange attraverso il mezzo delle intelligenze finite e così assume l'aspetto della natura materiale. Però la materia, sebbene sia la mente vista in modo indiretto, possiede realtà nelle nostre percezioni inquanto esse sono un'apprensione reale, ancorchè indiretta, dell'universale; e, siccome la Natura si evolve secondo una legge e un ordine determinati, nelle nostre percezioni regna una certa stabilità, ed esiste un certo accordo tra le percezioni degli esseri, posti allo stesso livello di sviluppo. « La Mente è l'universo, e fuori della Mente nulla esiste (p. 31) ».

Le Idee sono i tipi eterni e immutabili sui quali è modellata la materia. L'Idea suprema, il Bene Assoluto, si identifica col νοῦς universale (di cui sono sinonimi τὸ ὄν, τὸ ἕν e τὸ πᾶν), che si realizza nella pluralità delle intelligenze finite, che l'apprendono in un certo modo nelle percezioni sensibili.

L'unità dell'Essere si presenta diversamente ai diversi sensi: ognuna di tali presentazioni è l'εἰκών o imagine di cui quell'unità è il παράδειγμα o l'originale, e nella varia chiarezza della presentazione varia la perfezione dell'imagine, sicchè una presentazione perfettamente chiara è un perfetto simbolo della verità; una più oscura, uno più imperfetto.

Siccome le diverse classi dei fenomeni materiali non sono che forme diverse in cui l'unità eterna si presenta ai sensi, i tipi o Idee che ad esse corrispondono non sono altro che determinazioni dell'essenza universale cioè del Bene Assoluto: « ogni idea è l'idea del bene specializzato in qualche modo o forma particolare — l'azzurrità *(blueness)* è il modo in cui il bene si rivela alla facoltà chè percepisce l'azzurro. Così dunque ogni cosa che udiamo o vediamo o percepiamo nella natura con qualche percezione significa l'idea del bene. Così non esiste in Natura nulla di parziale o di frazionario: essa si rivela a noi una e intera nelle sue manifestazioni. La differenza è in noi. Noi tutti apprendiamo la stessa verità con una varietà di organi; è come se guardassimo una forma attraverso un cristallo a più faccie, che la riflette su ogni superficie. E siccome l'unità è eterna ed inesauribile, inesauribile è il numero delle forme in cui può presentarsi ad ogni senso. (p. 33) ».

Il male non è qualche cosa di positivo, è soltanto un'imperfezione di esistenza dipendente dalla limitazione dell'intelligenza finita, che si rappresenta l'Idea in modo difettoso. Non esistono Idee di male, di ingiustizia etc.: in tutto ciò che esiste, il bene deve trovarsi in qualche grado, altrimenti non esisterebbe affatto.

In altri termini, in tutti i tipi o Idee che vengono simboleggiati dai fenomeni sensibili sotto l'aspetto spaziale e temporale, si esprime il Pensiero universale, non spaziale e non temporale. Il Bene Assoluto *è* le Idee, e queste *sono* i fenomeni, inquanto sonò manifestate alle menti finite, talchè lo stesso universo, ideale e materiale, può concepirsi come una unità che si manifesta nella pluralità.

La pluralità delle Idee proviene dal differenziarsi del Pensierò Assoluto nelle menti finite, perchè le varie classi di fenomeni, che corrispondono a Idee, sono parti della nostra coscienza, quali esseri limitati, e quindi derivano dalla nostra limitazione: siccome l'Essere universale ci è presentato in forma sensibile, in gruppi di fenomeni materiali, deve determinarsi nei tipi di questi. Se per la nostra co-

stituzione non dovessimo vedere rose non esisterebbe l' Idea di rosa e contempleremmo l' Eterna verità quale è in sè stessa: non sarebbe possibile il differenziamento dell' Essere unico.

Ma ciò non può avvenire, perchè la pluralizzazione implica limitazione e questa, per noi, implica lo spazio ed il tempo: quindi può dirsi che le Idee non possono esistere senza i particolari più che questi senza quelle.

Vi sono buone ragioni per affermare (sebbene Platone abbia lasciata incerta la sua opinione in proposito) che egli ammettesse soltanto Idee di esseri viventi.

Riassumendo, i risultati del *Timeo* possono ridursi a questi: esso contiene una teoria sul rapporto della mente efficiente con la natura materiale che viene derivata dalla pluralizzazione della prima; sulla relazione dell' Idea suprema con le altre, che sono le sue determinazioni; sul rapporto delle Idee coi particolari che sono considerati come la presentazione simbolica dell' Idea a una intelligenza limitata sotto le condizioni dello spazio e del tempo; sul rapporto fra l' Intelligenza suprema e quelle finite in cui si differenzia; sul rapporto fra l' intelligenza finita e la natura materiale che implica una spiegazione della materia stessa. Inoltre, l' antitesi fondamentale dell' Uno e dei Molti è trattata con ampiezza soddisfacente: il vero Essere è Uno e Molti, lo Stesso e Altro: se non si potesse dire che in un certo senso l' Essere non è, non vi sarebbe modo di affermare che veramente è. La materia, nella sua mobilità, è simile al tipo eterno ed immutabile.

Come si è ricordato precedentemente, lo stile allegorico e poetico del *Timeo* produce particolari difficoltà d' interpretazione: la figura centrale dell' epica cosmologica del dialogo è il Demiurgo, che è stato inteso o come un Dio personale esteriore all' universo e anteriore alle Idee che sono concepite come pensieri divini, o come un creatore personale, esterno all' universo e alle Idee, sul cui modello crea la natura materiale; o come identico col Bene Assoluto. La prima interpretazione appare insostenibile quando si pensa che non solo è in contraddizione con la costante affermazione della esistenza per sè delle Idee, ma fa perdere anche ogni senso alle critiche aristoteliche e alla auto-critica platonica della prima parte del *Parmenide*. La seconda interpretazione, sebbene sia l'esposizione letterale del *Timeo*, è del pari insostenibile, prima di tutto perchè, offrendo un dogma teologico invece di una teoria ontologica, sarebbe non una soluzione del problema, ma un tentativo per sfuggirla: inoltre, non si può ammettere che Platone, il quale certamente voleva eliminare il dualismo dalle sue concezioni, finisse con l' accogliere la triade delle Idee, del creatore e della materia, entità distinte e indipendenti.

La terza interpretazione che identifica il Demiurgo col Bene As-

soluto è giusta in fondo, ma deve essere meglio determinata dicendo che quello è prima di tutto la stessa cosa della ψυχή. Ora, esso corrisponde al νοῦς βασιλεύς del *Filebo* (26 e 28e) ed è quindi l'Intelligenza universale donde derivano tutte quelle finite; ma il νοῦς non è altro che l'Anima pura e semplice senza alcun rapporto con la natura. Nel *Filebo* (29e-30a) il νοῦς è identificato con l'Anima universale di cui tutta la natura visibile è il corpo; ma il Demiurgo è pura ragione, mentre l'Anima universale, essendo unita alla materia, è ψυχή sotto tutti gli aspetti, perchè contiene oltre all'elemento dello Stesso anche quello dell'Altro. Cioè il rapporto che esiste fra il Demiurgo e l'Anima universale è uguale a quello che esiste nell'anima umana, fra questa, considerata come tutto, e la sua facoltà razionale, che è però soltanto un modo della prima; quindi il Demiurgo è la Anima cosmica considerata come non ancora congiunta con l'universo materiale, o meglio come logicamente distinguibile da esso; e siccome la materia deriva dalla pluralizzazione della Mente o del Pensiero, il Demiurgo è il Pensiero Assoluto, nella sua unità primitiva, non ancora differenziato.

Come tale però, esso è puramente una concezione logica, non possiede ancora esistenza reale e deve esistere per auto-evoluzione e per conseguente auto-realizzazione. Il *Timeo* rappresenta miticamente il pensiero nell'unità e nella pluralità sotto l'aspetto del creatore e della creazione, ma ambedue sono la stessa cosa e la loro unità auto-cosciente nel κόσμος vivente è la realtà di tutti e due.

Per l'identità del Bene Assoluto e dell'Intelligenza, il Demiurgo si identifica col primo, di modo che questo si concepisce come non ancora realizzato grazie a un processo di pluralizzazione, perchè la attuazione del Bene e del Pensiero avviene per l'evoluzione dell'Uno nel Molteplice e per la loro unificazione come totalità cosciente. « Il sistema di Platone è chiaramente una forma di panteismo: qualunque tentativo di separarvi, fuorchè logicamente, il creatore dalla creazione, deve finire nella confusione e nella contraddizione (ivi, p. 40) ».

Il processo simboleggiato nel *Timeo* con la rappresentazione della creazione non è un atto arbitrario di potere, ma l'esecuzione di una legge inflessibile, perchè il creatore esiste solo se crea: cioè il Pensiero Assoluto ha esistenza reale soltanto se è oggetto a se stesso; quindi, creando il mondo, il creatore crea se stesso, svolge il proprio essere; senza ciò non ha esistenza nè significato concreto. Perciò è illegittimo chiedere quale sia il motivo della creazione, che è perchè deve essere, inquantochè un creatore che non crea è un pensiero che non pensa, un essere che non esiste, cioè l'astrazione priva di vita dell'Uno Eleatico.

Da ciò risulta chiaramente che il processo rappresentato dal *Timeo* deve pensarsi fuori del tempo, perchè non è che la figurazione simbolica dell' eterno processo del Pensiero che è e non diviene: la successione spetta soltanto ai fenomeni del pensiero pluralizzato, ma il Processo del Pensiero Assoluto non ha maggiori rapporti col tempo che con lo spazio.

È quindi vana ogni discussione sull' eternità dell' universo nel sistema platonico, perchè la natura materiale concepita come un elemento nella evoluzione del Pensiero, è eterna; ma i suoi fenomeni, considerati in sè stessi, non partecipano dell' eternità e appartengono al Divenire, quantunque, visto nei suoi rapporti col tutto, il tempo stesso sia una fase di ciò che non è tempo o secondo il linguaggio platonico, una eterna immagine dell' eternità (ivi, pp. 28-41).

Un problema di cui Platone non offre una soluzione esplicita è quello riguardante l' origine del male. Nel *Timeo* (42 d) come nella *Repubblica* (379 c; cf. 617 c) e nelle *Leggi* (900 e, 904 a-c) e specialmente nel *Teeteto* (176 a) egli scagiona Dio da ogni responsabilità per l' esistenza di esso. All' anima come tale non può in alcun modo collegarsi il male, cioè lo Spirito Assoluto in sè stesso non può parteciparvi, nè esserne causa in alcun modo. Quando però esso si differenzia nelle anime finite, ha origine il male che, come lo spazio e il tempo, è una delle condizioni della loro limitazione; in altre parole, esso si connette con tali anime non inquanto anime, ma in quanto finite. Però, siccome tale evoluzione è nel Platonismo una legge necessaria dell' essere, si può chiedere come Dio o lo Spirito Assoluto, che per necessità deve manifestarsi in una forma di esistenza che è inevitabilmente connessa col male, sia irresponsabile di questo e può chiedersi ancora perchè con l' esistenza limitata il male debba sorgere. Mancando in Platone una risposta esplicita a tale questione, non si può fare altro che tentare di ricavarla dal suo sistema. Il mondo della esistenza finita è un processo e come tale, non può concepirsi se non rivolto verso il bene, ma deve sempre includere imperfezione altrimenti, se fosse perfetto, esso sarebbe il bene, cioè si identificherebbe con la sua antitesi, l' eterna unità immutabile dell' essenza assoluta; e allora si ritornerebbe all' Uno astratto dell' Eleatismo che esclude movimento e pluralità. Perciò Platone può affermare che la necessità del male spetta alla materia e non a Dio; però, siccome l' Assoluto non può esistere senza manifestarsi nel finito cui si collega il male, l' ultima causa di questo è riposta in quello, sebbene non inquanto assoluto. (ivi. Nota a XIV, 42 d. pp. 144-146).

Con quello dell' esistenza del male, si collega il problema dell' ἀνάγκη, che è chiaramente identica con la *causa errante*. Che la prima possa considerarsi una forza indipendente dal νοῦς appare inam-

missibile quando si pensa che secondo la dottrina fondamentale di Platone unico principio di movimento è l'anima e che quindi la materia, essendo inanimata, non possiede alcun potere proprio, (poichè ogni potere spetta alla ψυχή, e quindi non è capace di opporre resistenza all'azione del νοῦς. Perciò, l' ἀνάγκη (o la causa errante) significa le forze della materia provenienti dal νοῦς, le leggi fisiche che reggono l'universo materiale, cioè quelle che governano l'esistenza del primo quando si è pluralizzato; e tali leggi, dopo che sono entrate in azione, debbono agire sempre ugualmente: ma ciò non equivale affatto all'attribuire un potere originario alla materia.

D'altra parte, se è necessario che il νοῦς esista nella forma di natura materiale, assumendo l'aspetto di una quantità di forze fisiche, tutte benefiche in sè e nel loro ordinamento, si deve pensare, visto che non sempre le cose agiscono, almeno immediatamente, per il meglio, che era inevitabile che queste, nell'infinita complessità del loro intreccio, producessero necessariamente, date alcune condizioni, effetti non benefici: in tale necessità inevitabile risiede la natura dell' ἀνάγκη, che in fondo è la stessa cosa della legge per cui il νοῦς ha esistenza in una forma che non può non essere imperfetta; ma tale legge deriva dalla propria natura di questo, inquanto si pluralizza. Siamo quindi ancora di fronte al problema del male (ivi, Nota a XVII, 47 e, pp. 166-167. Cf. Nota a 48 a, p. 167). L'espressione *causa errante* non significa che l' ἀνάγκη agisca in modo incerto o capriccioso, bensì che noi, non essendo onniscienti, nell'intrecciarsi di cause molteplici, non riusciamo a determiare la loro azione e a predirne gli effetti, che ci appaiono tanto inscrutabili come lo sarebbero se fossero prodotti arbitrariamente.

Alcuni altri punti meritano particolare considerazione; e primo fra tutti il rapporto fra l'Universo e la sua Anima. Questa consta di 3 elementi: ταὐτόν, θάτερον e οὐσία: il primo è il principio dell'Identico, cioè dell'Unità e del Riposo, il secondo è il principio dell'Altro, cioè della Varietà e del Movimento, la terza, l'Essenza, è la loro indentificazione in un'intelligenza cosciente.

In altri termini, l'Anima Universale è costituita dal Pensiero Assoluto indifferenziato, di quello stesso pensiero differenziato in molteplici esistenze finite; ed esso unisce tali elementi in una coscienza singola. Il corpo dell'universo consiste nelle percezioni delle coscienze finite che esistono soltanto in esse; e, siccome tali coscienze sono comprese nell'Anima Universale, questa comprende in sè ogni esistenza, sia spirituale che materiale ed è quindi la sola realtà, la totalità dell'Essere, di cui la natura materiale è soltanto la rivelazione alle coscienze finite; cioè essa simboleggia l'intelligibile, esprimendo l'invisibile nel linguaggio del visibile, l'inesteso e l'intemporale in quello

dello spazio e del tempo, l'Essere nei termini del Divenire. « Così infine tutte le cose sono risolte in un' ultima unità, che tuttavia contiene entro sè stessa ogni possibile molteplicità, e la filosofia di Platone, liberandosi degli ultimi avanzi di dualismo, raggiunge il suo ultimo culmine in un idealismo assoluto (p. 43) ».

L'Anima Universale deve percepire la materia per mezzo delle coscienze finite in cui si differenzia. I suoi elementi si possono concepire come modi della sua esistenza o della sua attività: come modo della sua esistenza, θάτερον significa la moltitudine delle anime finite, come modo della sua attività è la percezione sensibile. Siccome i due modi debbono appartenere alla stessa sfera, la percezione della materia spetta a quella fase dell'Anima Universale che appare come una molteplicità di anime finite, le cui percezioni, nella loro totalità, costituiscono la percezione che ha della materia la prima, che per sè non la possiede. La triplicità degli elementi riappare nelle anime finite, che rispetto all'Anima dell'Universo, costituiscono il θάτερον.

Per ciò che riguarda il rapporto fra quella e le Idee, si deve affermare che, posta l'identità del Bene Assoluto col Demiurgo e con un elemento di tale Anima Universale (cioè col Pensiero non ancora differenziato), ogni relazione stabilita tra il primo e le altre Idee, deve esistere anche tra queste e la ψυχή dell'Universo. Le Idee sono realtà sostanziali, che esistono per sè; ma siccome l'Anima dell'Universo è la totalità dell'Essere, debbono esistere in essa e con essa identificarsi: infatti tanto le une quanto l'altra hanno per immagine le cose materiali e quindi, debbono coincidere. Però si tratta delle Idee, non di un'Idea singola, perchè ognuna di esse è un aspetto determinato dell'Anima Universale: quindi la totalità delle Idee equivarrà alla totalità delle determinazioni di questa, l'Anima in tutti i suoi aspetti e i suoi significati. L'Idea suprema, il Bene Assoluto sarà l'Anima stessa come tale, cioè inquanto si considera come non determinata in alcun modo speciale e la sua copia sarà l'universo materiale quale totalità. In tal modo la sostanzialità delle Idee permane, perchè ciascuna di esse è l'Anima dell'Universo in qualche determinazione speciale; e insieme è conservata l'unità dell'essenza eterna, perchè le Idee sono la stessa verità considerata sotto diversi aspetti. (ivi, p. 42-44).

Si deve infine considerare il concetto della χώρα o Spazio (con cui si identifica la natura materiale) che è una particolare applicazione del θάτερον.

Nel *Filebo* l'analisi dell'elemento materiale è incompleta, perchè l'ἄπειρον è indeterminato solo rispetto alla quantità, non alla qualità; nel *Timeo* gli viene tolta ogni qualità e infine l'ὑποδοχή è identificata con lo spazio. Così il θάτερον compie in altro modo il suo ufficio di

di differenziamento: se il tipo e l'immagine debbono essere a parte, cioè essere due e non uno, la seconda deve esistere in qualche cosa che non è il primo, e questo qualche cosa è appunto lo spazio, cioè quella legge della nostra natura finita che prescrive che noi percepiamo gli oggetti come estesi nello spazio: questo è quindi il differenziamento del tipo e dell' immagine.

Però, esso non ha esistenza oggettiva e indipendente; infatti (siccome le cose esistono solo nelle percezioni delle anime, che sono inestese), lo spazio esiste soltanto soggettivamente nelle nostre coscienze e possiede oggettività esclusivamente come legge necessaria della percezione delle intelligenze finite; esso quindi è conseguenza e condizione della limitazione degli spiriti finiti. Il significato di θάτερον come spazio è solo una derivazione del suo significato come pluralizzazione della Mente, la quale arreca con sè la percezione sensibile; e questa, a sua volta, implica la spazialità come un attributo dei suoi oggetti.

Quindi, nel suo senso più astratto χώρα non è altro che la legge eterna o la necessità che obbliga l'anima differenziata ad avere percezioni nella forma cui diamo il nome di spazio; e dovendo l' Anima evolversi così e non diversamente, Χώρα rappresenta infine la legge della sua pluralizzazione.

Anche il tempo è un' altra forma di tale pluralizzazione e quindi può considerarsi, al pari dello spazio, come una forma secondaria del θάτερον; ma tutti gli aspetti in cui questo può apparire sono contingenti rispetto al suo significato primitivo dell' Essere nella forma dell' altro, del principio della Molteplicità contenuto necessariamente nel principio della Unità (ivi, pp. 44-46 e Nota a XVIII. 52 a, pp. 182-883).

b) H. JACKSON.

Come abbiamo ricordato precedentemente, dall' Archer Hind prese lo spunto il Jackson per la sua interpretazione del pensiero platonico, che egli presentò in una serie di articoli pubblicati sul **Journal of Philology**, intitolati *Plato' s Late Theory of Ideas* (1).

Il titolo stesso indica che secondo il Jackson occorre distinguere varie fasi di sviluppo del pensiero platonico, l' ultima delle quali è appunto rappresentata dai dialoghi esaminati in tali articoli, e cioè

(1) The *Philebus* and Aristoteles *Metaphysics* I, 6 (in **J. of. Phil.** X, 1882, N. XX, pp. 253-298; II. The *Parmenides* (ivi XI, 1882, N. XXII, pp. 287-331); III. The *Timaeus* (ivi, XIII, 1885, N. XXV, pp. 1-40). IV. The *Theaetetus* (ivi, XIII, 1885, N. XXVI, pp. 242-272); V. The *Sophist* (ivi, XIV, 1885, N. XXVIII, pp. 173-230); VI. The *Politicus* (ivi, XV, 1886, N. XXX, pp. 280-305).

da quei dialoghi che abitualmente si chiamano *dialettici* in contrapposizione ai *costruttivi*.

Tale concezione della successione cronologica degli scritti platonici non è veramente una innovazione del Jackson, perchè egli era stato preceduto da tempo da altri studiosi; (1) ma a differenza di questi, che nei dialoghi dialettici vedevano bensì modificazioni e correzioni arrecate da Platone alle sue teorie precedenti, ma non già l'abbandono delle sue concezioni fondamentali, il Jackson afferma che in ciò che egli chiama *l'ultima teoria delle Idee*, il filosofo offrì una intuizione metafisica radicalmente nuova e nei punti

(1) Sino dal 1854 l'**Uberweg** aveva sostenuto che i dialoghi dialettici appartengono all'età più matura di Platone nello studio *über die platonische Weltseele* (in **Rheinisches Museum,** N. F. IX, pp. 52-53); e difese la stessa tesi nel 1861, nelle *Untersuchungen über die Echtheit und die Zeitfolge platon. Schriften* (Gerold, Vienna, p. 204 e p. 267). A uguali conclusioni giungeva nel 1867 il **Lewis Campbell** nelle *Introduzioni* alla sua edizione del *Sofista* e del *Politico* (*The Sophistes and Politicus of* **Plato** by **L. C.:** Oxford, at the Clarendon Press), e poi nel 1888–89 in una comunicazione letta alla *Oxford Philological Society* (ristampata col titolo *Excursus on the position of the Sophistes, Politicus and Philebus in the order of the Platonic Dialogues and on some characteristics of Plato's latest writings:* in **Plato's** *Republic* by Jowett and Lewis Campbell: Oxford, at the Clarendon Press, 1894, vol. II, pp. 46-66) egli rafforzava le sue affermazioni con uno studio delle particolarità linguistiche e stilistiche degli scritti platonici che può considerarsi come il primo saggio considerevole di tali ricerche, che vennero poi intraprese da molti studiosi, alcuni dei quali non avevano avuto notizia dell'esempio dato dal filologo inglese. (Un ampio riassunto di tali ricerche è offerto dal **Lutoslawski,** *The Origin and Growth of Plato's Logic.* 2 Longmans, Green and Co.: Londra, 1905: pp. 74-139. Cf. pure **Raeder,** *Platons philosophische Entwickelung,* Teubner, Lipsia, 1905: pp. 30-44. Il **Lewis Campbell** è ritornato sull'argomento nella edizione citata precedentemente della *Repubblica* (vol. II, pp. 26-45). Per ricerche indipendenti affermavano la posteriorità dei dialoghi dialettici rispetto agli altri scritti di Platone il **Tocco** nelle *Ricerche Platoniche*: Asturi, Catanzaro, 1876 e nello studio *Del Parmenide, del Sofista e del Filebo:* in **Studi Italiani di Filologia Classica:** II [1894], pp. 391-469), il **Teichmüller** (*Literarische Fehden:* Koebner, Breslau, 1881-84; II, p. 358 sgg.) e il **Peipers** (*Ontologia platonica*: Teubner, Lipsia, 1883). Si può dire che in generale questa tesi sia ora generalmente accettata dagli studiosi: però, mentre alcuni ammettono che a tale ordine cronologico corrisponda una trasformazione radicale del sistema di Platone (possono ricordarsi il **Gomperz,** *Griechische Denker:* II, 2 Veit, Lipsia, 1903, p. 454 sgg. e sopratutto il **Lutoslawski,** *Op. cit.*, passim), altri invece sostengono che il pensiero platonico, pure svolgendosi e modificandosi, conservò sempre la propria unità, non abbandonando mai le proprie concezioni primitive (v., fra altri, **Brochard,** *Les « Lois » de Platon et*

essenziali, antitetica a quella precedentemente sostenuta nella *Repubblica* e nel *Fedone;* e personale del pari è l'interpretazione di tale ultima forma della teoria della Idee che, come abbiamo visto, fu sostanzialmente accolta nei risultati principali dall'Archer Hind, e invece criticata vivamente (per citare solo i maggiori) dallo Zeller (1) e dal Tocco (2).

Nello sviluppo del pensiero platonico il Jackson crede di potere distinguere quattro periodi. Nel primo, Platone è un Socratico puro e semplice e quindi, non avendo aspirazioni metafisiche, si limita al tentativo di produrre nei suoi lettori lo stesso effetto che Socrate aveva ottenuto con le sue conversazioni negli interlocutori: l'*Eutifrone* può considerarsi come il dialogo tipico di questo periodo. In quello successivo, Platone, dopo avere esaminato i mezzi di educazione usati al tempo suo e precedentemente (l'umanesimo di Protagora, la rettorica di Gorgia, la politica di Isocrate, la dialettica di

---

la théorie des Idées: in **Année Philosophique,** XIII [1902], Alcan, Parigi, 1903, pp. 1-17: ristampato in *Études de philosophie ancienne et de phil. moderne:* Alcan, 1912, pp. 151-169; principalmente p. 165 sgg:, **Shorey,** *The Unity of Plato's Thought:* in **The Decennial Publications of the University of Chicago.** First Series, vol. VI, pp. 129-214: Chicago, The University of Chicago Press, 1903 [specialmente p. 88 della numerazione a parte]; **Diès,** *La définition de l'Être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon:* Alcan, Parigi 1909). All'estremo opposto trovasi invece il **Jowett** *(The Dialogues of* **Plato** *translated by* **Jowett,** [3] Oxford, at the Clarendon Press: 1892: la 1.a ed. è del 1870) il quale trova che negli scritti platonici la teoria delle Idee assume forme numerose e, se intese letteralmente, incoerenti « It vould be a mistake to try and reconcile these differing modes of thought. They are not to be regarded seriously as having a distinct meaning. They are parables, prophecies, myths, symbols, revelations, aspirations after an unknown world. (vol. II: p. 14. Intr. al *Menone. On the Ideas of Plato)* » L'elemento comune che vi si può scorgere è lo spirito dell'idealismo, di cui sono le espressioni sempre mutevoli: tentando di armonizzarle, si otterrà non un sistema, ma una caricatura di sistema. (ivi, p. 13 sgg.) « For the truth is, that the Platonic Ideas were in constant process of growth and transmutation (IV, p. 6 Intr. alla *Repubblica*).

Sulle ricerche riguardanti la cronologia degli scritti platonici, possono consultarsi, oltre lo **Zeller,** *Die Philosophie der Griechen,* II, 1 [4] (Reisland, Lipsia, 1889, p. 487 sgg.), il **Raeder,** *Op. cit.* pp. 1-17 e lo **Chevalier,** *La nature da nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs* (Alcan, Parigi, 1915), pp. 191-222.

(1) **Zeller,** *Über die Unterscheidung einer doppelten Gestalt der Ideenlehre in den platonischen Schriften in* **Sitzungsberichte der K. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin** (XIII, 1887, pp. 195-220).

(2) *Del Parmenide, del Sofista, e del Filebo,* pp. 391-420.

Socrate, l'eristica di Eutidemo e di Dionisiodoro) espone nella *Repubblica*, che costituisce il dialogo culminante degli scritti di questa fase, il piano che egli aveva adottato o si proponeva di adottare nell'Accademia, in cui il posto principale fra le scienze da studiare era assegnato alla dialettica. Platone, portato ormai verso le ricerche metafisiche, espone la sua intuizione ontologica pure riconoscendone il carattere provvisorio. Allo stesso periodo (che include il *Gorgia*, il *Fedro*, il *Menone*, l'*Eutidemo*), appartiene il *Fedone*. I dialoghi dialettici spettano al terzo periodo, in cui Platone, avendo organizzata la propria scuola secondo il programma schematizzato nella *Repubblica* e affidato l'insegnamento delle scienze propedeutiche ai suoi assistenti, si occupa incondizionatamente delle ricerche puramente filosofiche. Questi dialoghi contengono non solo una critica profonda delle teorie filosofiche del passato, ma altresì delle dottrine esposte sotto forma provvisoria di tentativo nella *Repubblica* e nel *Fedone*, che sono riconosciute errate e insufficienti per spiegare le difficoltà logiche che si presentavano in quell'età; in tali dialoghi sono inoltre esposte teorie dell'essere e del conoscere che segnano un notevole progresso sulle speculazioni del periodo precedente. In un ultimo periodo, rappresentato dalle *Leggi*, Platone riprende le sue antiche ricerche etiche e politiche. Si hanno così quattro periodi, che possono distinguersi come: (1) il *Socratico*, (2) l'*educativo*, (3) il *filosofico*, (4) il *politico*. (*Journ. of phil.*, XV, 1886, p. 302 sgg.).

Rispetto poi agli stessi dialoghi dialettici e ai loro rapporti reciproci, occorre distinguere due gruppi: l'uno, costituito dal *Filebo*, dal *Parmenide* e dal *Timeo*, ha per oggetto la teoria dell'essere; l'altro, formato dal *Teeteto*, dal *Sofista* e dal *Politico*, riguarda la teoria della conoscenza.

La seconda deve trovare la sua base nella prima.

Il Jackson nei suoi articoli considera il *Timeo* dopo gli altri dialoghi dello stesso gruppo, per offrire una visione complessiva dell'ontologia platonica meglio adatta a un lettore moderno che non prova più le difficoltà logiche che preoccupavano lo spirito di Platone e dei suoi contemporanei ma per essi, era necessario risolvere da prima tali difficoltà, e infatti Platone riconobbe che i tre dialoghi logici, che miravano a tale scopo, dovevano precedere il *Timeo*, che, sviluppando la concezione ontologica adombrata nel *Filebo* e nel *Parmenide*, deve considerarsi come la esposizione definitiva dell'ultima teoria delle Idee. (Ivi, pp. 301-302).

Credo quindi conveniente seguire quest'ultima successione e parlare del *Timeo* dopo tutti gli altri dialoghi; e comincio con l'occuparmi del *Parmenide* e non del *Filebo*, perchè il Jackson trova che nel

primo è iniziata la critica delle concezioni fondamentali del periodo precedente. (*Journ. of Phil.* X, 1882, pp. 258 259).

La dottrina fondamentale della *Repubblica* e del *Fedone* ammette, ovunque sia una pluralità di cose che è chiamata con lo stesso nome, la immanenza di un'Idea eterna e immutabile che è l'oggetto della conoscenza; nel *Fedone* tale concezione è applicata alla soluzione delle difficoltà logiche sollevate da Zenone (*Journ. of Phil.*, ivi, p. 254 sg.).

Tale dottrina è assai diversa da quella di cui ci dà notizia Aristotele, il quale afferma che Platone ammetteva soltanto Idee di ἐπὶ τῶν φύσει ad esclusione degli oggetti artificiali (*Met.* A. 9, 991 b, 6 sgg.) e delle relazioni (ivi, 990 b, 15 sgg.), che riduceva le Idee e le cose particolari a due elementi: il *grande* e il *piccolo*, e che il suo sistema si avvicinava assai a quello dei Pitagorici. Tale esposizione è molto diversa dalla teoria della *Repubblica*, che viene criticata nella prima parte del *Parmenide* (*Journ. of Phil.*, ivi, p. 255 sgg.).

In questo dialogo Socrate (132 b-d) cerca con spiegazioni o interpretazioni, di salvare la dottrina dell'immanenza dell'Idea; e, fra altro, suggerisce che questa può intendersi come un pensiero. Parmenide, che ha criticato precedentemente la teoria, non respinge tale interpretazione, ma prova che non è sufficiente a superare le obbiezioni sollevate contro la concezione della immanenza, che rimane sempre soggetta ad attacchi. Quando Socrate tenta di intendere l'Idea come un tipo naturale di cui i particolari sono somiglianze e di fare consistere la partecipazione nella somiglianza all'Idea, Parmenide non respinge la concezione paradigmatica, ma si oppone alla spiegazione data del rapporto dell'Idea coi particolari, mostrando che la somiglianza non è il fondamento di questa relazione. In 133 d si trova una frase che richiama l'interpretazione paradigmatica ed implica che essa è accettata almeno provvisoriamente: ma ammettendo ciò, si deve riconoscere (133 a-c; 135 e) che siamo più lontani dalla conoscenza di quanto si fosse supposto da prima, perchè l'individuo non può conoscere l'Idea che è separata assolutamente dai particolari; e, d'altra parte, senza le Idee non vi è più filosofia. Sembra quindi che il *Parmenide* platonico ammetta l'esistenza in sè, di Idee eterne e immutabili, separate dai particolari, che sono tipi naturali fissi e che ammetta inoltre che esse non possono conoscersi da noi, sebbene la conoscenza sia impossibile se tali Idee non esistono.

Nei capitoli considerati finora, in cui è espressamente respinta l'interpretazione immanentistica delle Idee, Socrate, che un tempo riconosceva Idee non solo della somiglianza, del giusto etc., ma anche

di uomo, di fuoco, di capelli, di fango, anzi di ogni cosa, comincia a dubitare delle Idee dei due ultimi gruppi; appare inoltre che sino a quel momento non si era reso conto delle difficoltà sollevate dall'ammissione dell'immanenza. Ora, nella *Repubblica* (476 a-d) e nel *Fedone* (100 d) si ammette l'immanenza dell'Idea nei particolari; nel secondo dialogo si accettano le Idee del fuoco (105 a) e della febbre (105 e) e nel primo di tutti i nomi generali (596 a): inoltre in ambedue i dialoghi Socrate è completamente inconsapevole delle difficoltà della concezione immanentistica.

Se l'interpretazione paradigmatica non soggiace alla difficoltà indicata dal *Parmenide* contro l'altra (che cioè distrugge l'unità dell'Idea), non da però ragione della relazione di questa coi particolari; ora, come apparirà in seguito, tale difficoltà non regge più contro le concezioni esposte dal *Filebo*, che possono quindi considerarsi come la soluzione desiderata dall'Eleate. Siccome nè il *Parmenide*, nè altri dialoghi confutano le obbiezioni sollevate contro una teoria identica a quella della *Repubblica* e del *Fedone*, può supporsi che Platone, essendosi accorto che essa era definitivamente abbattuta, abbia intrapreso la ricostruzione del suo sistema; e, vedendo che la modificazione proposta da Socrate è approvata da Parmenide, è lecito pensare che nel dialogo che porta il nome di questi sia rappresentato lo sviluppo dottrinale di Platone e che la suggestione di Socrate che le Idee sono tipi naturali fissi contenga il germe della nuova intuizione platonica. Siccome poi la teoria della conoscenza, che è trattata nella seconda parte del dialogo, si fonda sulla teoria dell'essere, possiamo aspettare di trovarvi accenni alla nuova costruzione o almeno riferimenti a qualche altro dialogo; dovremo trovare qualche contributo a una teoria nuova della conoscenza basata sulla nuova teoria delle Idee; qualche determinazione di queste; qualche spiegazione del loro rapporto coi particolari; un'applicazione della nuova teoria delle Idee al paradosso (con cui si apre il dialogo) del simile e del diverso, dell'uno e dei molti, del riposo e del movimento.

Siccome nelle otto ipotesi che, nella seconda parte del *Parmenide* sono fatte circa ἕν e τἆλλα, ambedue sono sempre presentati in modi diversi, non si può dire con lo Zeller che l'Uno indica l'Idea in generale, nella sua forma logica; si deve invece trattare di una ricerca dei rapporti fra essi, quali sono stati o possono essere pensati; cioè, in altri termini, si tratta dell'esame successivo di teorie diverse: e in ogni caso, si cerca che cosa possa dire la teoria in questione circa quella della predicazione e circa la conoscenza in generale.

Schematizzando in una tavola le 8 ipotesi, in modo che a sinistra si trovino quelle che conducono a risultati negativi, a destra quelle che ne danno dei positivi, avremo:

1.

Se l'Uno è uno, cioè solo e indivisibile, esso non è nè simile, nè diverso, nè in movimento, nè in riposo etc.; e la conoscenza è impossibile.

4.

Se l'Uno è assolutamente separato dagli altri, questi non sono nè simili nè diversi etc.

6.

Se l'Uno non è, cioè è assolutamente non-esistente, esso non è nè simile nè diverso etc., e la conoscenza è impossibile.

8.

Se l'Uno non è, cioè se è assolutamente non-esistente, gli altri non sono nè simili nè diversi etc.

2.

Se l'Uno esiste come uno, gli altri e ἄπειρα, esso è in relazione con sè stesso e con gli altri, è insieme simile e diverso etc., e la conoscenza è possibile.

3.

Se gli altri, essendo ἄπειρα, ricevono πέρας e così diventano πολλά, ed ἕν, essi sono insieme simili e diversi etc.

5.

Se l'Uno non è, cioè è determinato negativamente, l'Uno non esistente, grazie alle sue determinazioni positive, è insieme simile e diverso etc., e la conoscenza è possibile.

7

Se l'Uno non è, ma ha un'esistenza apparente, siccome gli altri possono considerarsi come gruppi (cioè gruppi di altri), essi sembrano essere insieme simili e diversi etc.

Ora le quattro ipotesi a destra (non solo 3 e 7, ove τἆλλα è plurale, ma anche 2 e 5, ove ἕν è pluralizzato) sono in fondo quella di Zenone: εἰ πολλὰ ἔστιν; e questi, siccome il soggetto è sempre simile e diverso, potrebbe concludere affermando la inesistenza del molteplice.

Ma occorre considerare anche l'ipotesi: εἰ μὴ ἔστι πολλά la quale è studiata, oltrechè in 1 e 4, anche in 6 e 8; e in tutti i casi ἕν o πολλά non sono nè simili nè diversi. Ora in 1 (se l'Uno è, cioè se i più non sono) il Parmenide Platonico viene ad escludere tutte le tesi positive affermate dal Parmenide storico circa l'Uno; in tal modo i fondatori dell'Eleatismo sono convinti di grave incoerenza, e il loro sistema è ridotto a un'unica proposizione identica (l'Uno è uno) e di valore discutibile: in ogni caso, tale sistema costituisce una assoluta negazione della possibilità della conoscenza. E non si dica che per esso l'Uno deve esistere, perchè se l'Uno οὐσίας μετέχει, esso è non

solo una pluralità, ma anche simile e diverso; e così cade il dogma fondamentale dell' Eleatismo.

Non contento di ciò, Platone insegue gli Eleati anche nel campo della δόξα; in 6 l' Uno che non è di cui nulla può dirsi è quello degli Eleati; da ciò risulta l' inammissibilità delle dottrine di Parmenide πρὸς δόξαν e della dimostrazione di Zenone della non esistenza dei Molti, perchè i πολλά, che per essi sono non esistenti, non possono essere oggetto di predicazione.

Così, quando allo studio dell' ipotesi se i molti sono, uniamo quello dell' altra se i molti non sono, troviamo che, dal punto di vista Eleatico, non è tanto la predicazione di attributi inconciliabili quanto la predicazione in generale che appare paradossale e che, rigorosamente interpretato, il principio Eleatico è una negazione tanto completa della filosofia quanto l' Eraclitismo e il Cinismo.

Se si esaminano le ipotesi e i loro risultati rispetto alla dottrina platonica, e dapprima nella forma offerta dal cap. III. del *Parmenide* (un particolare può essere uno e molti, simile e diverso, in movimento ed in riposo, inquanto partecipa contemporaneamente delle Idee corrispondenti che, pure essendo partecipate dai particolari, ne sono separate; sono unità che trovano nei particolari il molteplice correlativo), si vede che essa è rappresentata da 1 e 4. In 4 l' Uno e gli altri sono χωρίς e il primo non ha parti, ciò che coincide colle tesi di 130 b e 131 c; le ammissioni fatte qui da Socrate rispetto all' Idea e ai particolari corrispondono a quelle da cui parte Parmenide in 159 b c. e in ambedue i casi risultano inconsistenti con l' immanenza dell' Idea nei particolari o dell' Uno negli altri; nel secondo caso appare che la prima questione sulla possibilità che la stessa cosa sia simile, diversa, o simile e diversa, non ha risposta nella teoria delle Idee esposte sinora.

Se il particolare, come è concepito originariamente, non è nè uno nè molti, nè simile nè diverso etc., cosa si deve dire dell' Idea corrispondente? A ciò risponde 1, mostrando che se l' Uno è uno, cioè solo e indivisibile, non è nè uno nè molti etc.; ora a ciò corrisponde l' Idea, quale è concepita dal Socrate del *Parmenide:* così, contro la *Repubblica* e il *Fedone,* appare che l' Idea non può conoscersi più dell' Uno degli Eleati; talchè crolla la teoria dell' immanenza, che risulta inconsistente con sè stessa, mentre rovina la speranza di fondare su di essa una logica superiore. In tal modo sono confermate le conclusioni della prima parte del dialogo.

Caduta la teoria Eleatica dell' Uno esistente e dei Molti non esistenti e quella Platonica delle Idee immanenti nei particolari, cosa possiamo ottenere dalle ipotesi per un sistema più soddisfacente?

In 8 (se gli altri sono, l'Uno non è) appare che gli altri non sono nè appaiono essere nè simili nè diversi etc., ossia che, se non è l'Uno, non è possibile nè la predicazione nè la conoscenza, che richiedono una unità di qualche genere. Ma essa non può essere quella di 1 e neppure quella di 7 in cui gli altri nell'assenza dell'Uno conseguono un'apparente unità collegandosi in gruppi, sembrano essere, ma non sono, simili e diversi etc.; l' ὄγκος ἄνευ ἑνός, εἷς φαινόμενος ὢν δὲ οὔ, deve essere una classe costruita arbitrariamente, e quindi alterabile; tali ὄγκοι, essendo indefinitamente variabili, non possono conoscersi; sono i fondamenti non dell' ἐπιστήμη, ma della δόξα.

In 2, l'Uno è simile e diverso etc., e può essere conosciuto, è πολλά e ἄπειρα τὸ πλῆθος: è πολλά inquanto, come ἓν ὄν, può considerarsi in una moltitudine di aspetti; è ἄπειρα, inquanto questi aspetti possono considerarsi come atti a formare un'infinità di combinazioni. Così in 3 τἄλλα sono per natura ἄπειρα πλήθει, ma per κοινωνία con ἓν μόριον ed ἓν ὅλον, ricevono πέρας, e diventano πολλά ed ἕν.

Come in 2 l'Uno diventa πολλά e ἄπειρα, in 3 ἄπειρα diventano πολλά ed uno, cioè le due ipotesi rappresentano la stessa teoria, inquanto 2 è la discesa dell'Uno, attraverso πολλὰ ad ἄπειρα, 3 è l'ascesa inversa; ἄπειρα deve significare l'infinità delle esistenze particolari, ἕν l'esistenza del genere, πολλά le specie di esistenza, diverse da ἕν per la loro pluralità e da ἄπειρα per essere di numero finito. In 2, ove πολλά mediano tra ἕν ed ἄπειρα, la predicazione e la conoscenza diventano possibili, per la loro fissità, permanenza o stabilità che li distinguono dagli ὄγκοι di 7.

Con ciò colleghiamo 135 b (se non vi sono *Idee*, cioè tipi naturali permanenti, non è possibile la conoscenza, lo è se vi sono), supponendo che ad ogni gruppo permanente corrisponde un'Idea o tipo naturale.

La teoria che sta per fondamento a 2 e 3 può dunque essere così formulata: « Le cose o esistenze particolari che inquanto particolari, sono ἄπειρα; e inquanto esistenza, cioè come membri del *summum genus* esistenza, sono ἕν, sono pure πολλά. Cioè, sono membri di specie, le quali specie, sebbene molte, non sono infinitamente numerose.... e sono fisse e permanenti, non arbitrarie o variabili. Infatti, le specie non sono convenzionali, ma naturali.

La loro stabilità è dovuta all'affinità.... che sussiste tra i γιγνόμενα di una data specie e l'idea corrispondente, cioè un tipo esistente, eterno, immutabile, che serve di modello per una infinità di particolari. Ogni specie trova la sua perfetta realizzazione nell'idea che esiste separatamente cui i membri particolari della specie si approssimano più o meno, ma non mai esattamente (*Journ. of. Phil.*, XI, pp. 318-319) ».

Se conoscessimo le Idee e quindi le specie corrispondenti, la scienza ci sarebbe aperta; ma siccome ciò non avviene, come possiamo conoscere le seconde e, per esse, le prime?

Richiamando 135 d e sgg., possiamo dire che Platone sperava, con lo studio di classificazioni ipotetiche o provvisorie, di arrivare ad una che rappresentasse abbastanza da vicino la distribuzione naturale delle specie, e di raggiungere così approssimativamente la conoscenza delle Idee: in tal modo (al contrario del disegno della *Repubblica* e del *Fedone*) invece di passare dalla ontologia alle scienze, si contentava del procedimento inverso.

Come i membri di una specie naturale sono in relazione con l'Idea o tipo? In 3 appare che gli altri sono ἄπειρα per sè e per la loro natura; ma inquanto partecipano dell'unità, ἕτερόν τι γίγνεται ἐν αὐτοῖς, ὃ δὴ πέρας παρέσχε πρὸς ἄλληλα; cioè le cose si possono risolvere in due elementi, quello della loro propria natura di ἀπειρία e quello di πέρας, per cui diventano membri di una o di un'altra specie. Come vedremo, questo cenno può identificarsi con una teoria sviluppata nel *Filebo*, che non soggiace alle critiche rivolte alla con cezione immanentistica: in ambo i dialoghi, grazie all'analisi dell'Idea e del particolare in πέρας e ἀπειρία, è trovata la soluzione delle difficoltà presentate all'inizio di essi.

Consideriamo la controversia iniziale tra Zenone e Socrate (una cosa può essere insieme simile e diversa?). Tutte le ipotesi ricordano continuamente che una cosa è simile o diversa, una o molte, in riposo o in movimento etc., secondo la relazione in cui è considerata; così il paradosso di Zenone cessa di essere tale, e da questo rispetto (come mezzo di spiegazione) la teoria dell'immanenza dell'Idea diventa superflua: le parole che chiudono il dialogo (166 c) significano quindi che, da qualunque ipotesi si parta circa l'Uno e gli altri, ciò che si asserisce o si nega è una relazione.

Ma si deve fare un passo ancora: simile, diverso etc. non sono Idee αὐτὰ καθ' αὐτὰ ma predicati universali; nel sistema ricostruito non trovano posto come Idee. Ora, in 130 c era bensì abbandonato il dogma della *Repubblica* che a ogni nome generale corrisponde un'Idea, ma Socrate ammetteva Idee di somiglianza, di differenza, di uno, di molti, di giusto, di buono, mentre esitava rispetto a quelle di uomo, di fuoco e respingeva l'esistenza di quelle di capelli, di fango ecc.: qui la posizione è rovesciata, perchè si accettano solo le Idee di οὐσίαι, non di πάθη.

Le otto ipotesi e i loro principali risultati possono riassumersi così:

« (1) in 1 e 6 la dottrina Eleatica dell'Uno esistente e dei Molti non esistenti è ridotta alla singola proposizione identica l'Uno è uno, essendo negata ogni altra predicazione e ogni conoscenza;

(2) in 1 e 4 si mostra che il primo Platonismo, il Platonismo della *Repubblica* e del *Fedone*, nega ogni predicazione e ogni conoscenza;

(3) in 8 si trova che il Cinismo nega ogni predicazione non identica e ogni conoscenza;

(4) in 7 si ricorda che l'universale Socratico appartiene alla regione della δόξα e non può essere conosciuto;

(5) in 2 e 3 si scopre che se le cose, sebbene ἄπειρα per loro natura, sono riducibili a πολλά ed ἕν con l'introduzione di πέρας, le richieste di predicazione e di conoscenza sono soddisfatte, mentre in 5 il caso di classi negativamente determinate, importante per la concezione errata del μή ὄν, sino allora data insieme dall'Eleatismo e dal primo Platonismo, è mostrata inclusa nella teoria generale (ivi, p. 330) ».

E' chiaro che Platone preferisce la teoria esposta in 2 e 3 e completata in 5 e 7 a quella delle altre ipotesi; ma questo non è l'unico risultato ottenuto; perchè il Parmenide Platonico ha arrecato alcuni contributi positivi per la soluzione delle difficoltà sollevate nell'introduzione; così somiglianza, differenza ecc. sono apparse relazioni tra più cose o fra una cosa e se stessa e in tal modo è stato tolto di mezzo il paradosso di Zenone; certe parole significative nell'esame della terza ipotesi permettono di attendere dal *Filebo* una più completa spiegazione del rapporto fra l'Idea e il particolare; qualche cenno è dato circa la revisione della lista delle Idee, perchè quelle di relazione, di oggetti artificiali, di negazione appaiono respinte; si fa comprendere che sebbene non possiamo conoscere le Idee in modo diretto o assoluto, ci è dato di avvicinarci alla loro conoscenza per mezzo delle specie naturali cui si collegano.

In conclusione, Platone nel *Parmenide* critica Zenone, Socrate, Antistene e la propria teoria delle Idee, che però, sebbene modifichi e completi, non abbandona; e sulla teoria così modificata dell'essere fonda una nuova teoria della conoscenza; sostanzialmente poi nella critica e nella ricostruzione il *Parmenide* si accorda col *Filebo* (ivi, XI). Possiamo quindi passare all'esame di quest'ultimo dialogo.

Nel passo 14 a - 15 c si riconosce l'identità dell'Uno e dei Molti in 3 sensi diversi: (1) dell'uno particolare (γιγνόμενον) e delle sue molte qualità; (2) dell'uno particolare e delle sue molte parti, (3) e dell'Idea (ὄν) una e dei suoi molti particolari. I due primi sensi non sono qui giudicati atti a destare preoccupazione; mentre invece nella *Repubblica* (523-526) sono posti per fondamento della educazione dialettica, sono oggetto di una ricerca importante e per contro, la terza identificazione è ammessa tacitamente, come se Platone non si fosse reso conto delle difficoltà che essa implicava; lo stesso fatto

si verifica nel *Fedone* (102 b - 103 c) ove invece la prima identificazione è lungamente discussa. Il *Filebo* quindi deve essere posteriore ai due ultimi dialoghi.

Come è noto, nel *Filebo* πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί si dividono in 4 gruppi: (1) ἀπειρία o ἄπειρον; (2) πέρας ἔχον; (3) μικτόν o κοινόν; e (4) αἰτία τῆς μίξεως, il νοῦς signore del cielo e della terra, che ordina e dirige l'universo. Però sembra che πέρας ἔχον compia una doppia funzione, perchè da una parte muta la non esistenza in esistenza, dall'altra converte ciò che è male in bene; ma allora come mai il μικτόν può contenere anche il male e come gli elementi della malattia e della discordanza possono differire da quelli della salute e della musica?

A rispondere a queste domande può servire 24 c, ove i contrari del *più* e del *meno* sono τό τε ποσὸν καὶ τὸ μέτριον, che non si identificano; così, nel caso del caldo e del freddo, il μικτόν prodotto dalla loro unione con quel particolare ποσόν che è il μέτριον contrasta recisamente coi molti μικτά prodotti dalla loro combinazione con altri ποσά. Il primo è un modello fisso e quindi conoscibile, i secondi sono numerose deviazioni da tale modello e quindi (siccome, per quanto vi si avvicinino, non ne raggiungono mai la stabilità) non possono essere perfettamente conosciuti; l'uno è perfetto, gli altri, più o meno, sono necessariamente imperfetti. Perciò πέρας ἔχον compie effettivamente un ufficio unico, perchè esistenza e perfezione si identificano, e di tanto una cosa si allontana dalla perfezione, di altrettanto si scosta dalla esistenza.

Il misto comprende così due diversi ordini di esistenza, cioè certi tipi fissi risultanti dall'unione del ποσόν appropriato con l'ἄπειρον (salute, musica etc.) e ogni cosa generata dall'unione di questo con un ποσόν che si avvicina più o meno a quello precedente, e quindi più o meno prossima al tipo fisso.

Siccome lo scopo di tutta questa parte è la soluzione delle obbiezioni che si possono rivolgere alla teoria delle Idee, occorre chiedere ove si trovino queste. Le Idee della *Repubblica* e del *Fedone* non possono collocarsi nel μικτόν, che include dei tipi fissi che corrispondono alle Unità di cui parla 15 b, mentre la loro relazione con gli altri μικτά non suscita difficoltà pari a quella implicata necessariamente dal rapporto di partecipazione (esposto nei dialoghi anteriori) tra l'Idea e i suoi particolari.

Il μικτόν sarebbe dunque l'Idea modificata, che rimane eterna, immutabile, esistente per sè, oggetto proprio della conoscenza, che è, anche più di prima, un'Unità: ma ha formato un altro rapporto coi particolari, di cui non è più la causa. L'una e gli altri acquistano

esistenza per l'unione di una materia indefinita, con una quantità limitata; la prima è sempre la stessa, mentre la seconda varia nei particolari; ma si approssima sempre più o meno a quella dell'Idea, producendo così una somiglianza maggiore o minore dei particolari stessi con questa. Così la relazione tra il particolare e l'Idea si riduce a quello della somiglianza e la funzione causale di questa è attribuita ai due elementi primitivi. Ormai non si fa più corrispondere un'Idea ad ogni nome generale talchè non vi sono più Idee per le divergenze dai tipi, cioè per il male, nè per le relazioni e i prodotti artificiali.

Confrontando il *Filebo* (27 b) e il *Parmenide* (132 c) con la testimonianza aristotelica già citata (*Met.* I, 6) si rileva che coincidono: τὸ ἕν καὶ οἱ ἀριθμοί, ricordati da Aristotele, sono, il primo l'οὐσία, cioè l'elemento formale delle Idee, i secondi αἴτιοι τῆς οὐσίας, cioè gli elementi formali dei particolari, e così corrispondono rispettivamente al μέτριον e al ποσόν del *Filebo;* all'ἄπειρον, che in questo è chiamato il *più* e il *meno*, corrisponde quello indicato nel testo aristotelico col nome di *grande* e *piccolo;* come nel dialogo le due divisioni del μικτόν sono ridotte allo stesso ἐξ ὧν γίγνεται, nella *Met.* tutte le cose sono derivate dagli stessi elementi; come nel primo si tratta di un rapporto di somiglianza, nella seconda (§ 3) pare che la μέθεξις in realtà si riduca a μίμησις; nell'uno *il più e il meno*, nell'altra (§ 10) *il grande e il piccolo* è l'origine del male; là il μέτριον e il ποσόν, qui ἕν καὶ ἀριθμοί, sono la causa del bene. Ora, queste cinque dottrine fondamentali sono tutte estranee alla teoria delle Idee esposta nella *Repubblica* e nel *Fedone*.

In questa si ammetteva (a) che, ovunque troviamo una pluralità di particolari chiamati con lo stesso nome, esiste, separata da essi, un'essenza eterna ed immutale, un'Idea, e (b) che ogni particolare è ciò che è per la presenza in esso dell'Idea dello stesso nome. Però Platone riconobbe che tale teoria prestava il fianco alle obbiezioni esposte nella prima parte del *Parmenide* (ad (a) si può contrapporre l'argomento detto il τρίτος ἄνθρωπος, a (b) si può obbiettare che, se l'Idea è distribuita tra i particolari, essa perde la propria unità e la propria esistenza separata); perciò egli ritirò due tesi ammesse precedentemente, considerando invece l'Idea come un tipo naturale eterno ed immutabile, prodotto dall'azione di una quantità appropriata (ἕν) con una materia data (μέγα καὶ μικρόν) e i particolari correlativi come divergenze dal tipo risultanti dall'unione di una quantità (ἀριθμός), diversa più o meno da quella appropriata, con la materia stessa. Così l'Idea è ora un' παράδειγμα, mentre il particolare assume l'aspetto di un ὁμοίωμα; e in tal modo Platone può

accogliere esistenze eterne ed immutabili, veri oggetti della conoscenza; però nel *Filebo* non si propone di mostrare come questa sia possibile. (ivi, X).

Tale questione è invece particolarmente trattata nel *Parmenide;* o, per essere più precisi, ambo i dialoghi riguardano insieme la teoria dell' essere e quella della conoscenza, ma il *Filebo* insiste di più sulla prima, occupandosi episodicamente della seconda, mentre il *Parmenide* si diffonde specialmente su questa. Considerando poi la teoria dell'essere, si osserva che l'ultimo dialogo contiene un'ampia critica delle dottrine precedenti, mentre riassume rapidamente le principali obbiezioni e invece sviluppa la nuova dottrina della relazione dell' Idea coi particolari solamente accennata dal *Parmenide*. (ivi, XI, p. 328).

Allo stesso periodo di questi due dialoghi deve appartenere anche il *Teeteto*, in cui (secondo una tesi già ricordata precedentemente a proposito dell' Archer Hind) Platone riduce l' esistenza degli oggetti del mondo fisico alle percezioni delle anime (*Journ. of. Phil*, XIII, p. 256, p. 268).

Nello stesso gruppo di dialoghi deve essere collocato pure il *Sofista*, che parte dalla sesta ipotesi del *Parmenide* (se il μὴ ὄν ἕν non è) per la trattazione del μὴ ὄν di 238 a; e ambedue i dialoghi giungono agli stessi risultati (cf. *Soph*. 238 c con *Parm*. 164 a): in ambedue si accentuano la sterilità e la insufficienza della concezione del μὴ ὄν data da Zenone. Siccome poi nel *Sofista*, 241 sgg. è sottoposta a critica la teoria di Parmenide, ciò che nel *Teeteto* Socrate si era rifiutato di fare, si può considerare il primo dialogo come un supplemento del secondo.

La conclusione della sezione 237 a-242 b è che la dottrina Eleatica della incomunicabilità dell' Essere e del Non Essere è suicida e che quindi si deve provare che in un certo modo il primo non è e il secondo è.

Per ciò che riguarda la concezione dell' Essere, il *Sofista*, criticando il principio del monismo Eleatico nella forma logica che gli aveva dato Zenone nella sua lotta contro il pluralismo piuttosto che in quella del monismo fisico, cui era giunto Parmenide partendo dagli Jonici (che non escludeva l' attribuzione all' Essere di una pluralità di denominazioni nè il riconoscimento di una apparente pluralità di cose), mostra che il primo è la negazione di ogni pluralità e di ogni predicazione: cioè la logica di Zenone respinge ogni affermazione significativa fatta da Parmenide circa il suo Uno e lascia intatta solo la proposizione identica: L' Uno è uno.

L' ipotesi esaminata qui è uguale alla prima del *Parmenide*

(v. 142 c) e i resultati che ne resultano sono uguali e si ottengono con gli stessi argomenti: in conclusione, i monisti Eleati, pure non ignorando l'Essere come i pluralisti, non riescono a metterlo in rapporto con le cose nè a darne alcuna spiegazione.

Quanto ai loro avversari, i materialisti, il Jackson si avvicina all'opinione del Lewis Campbell (Introduzione al *Sofista*, p. LXXIV) che Platone parlandone abbia idealizzato la tendenza materialistica del pensiero contemporaneo, includendovi sia gli Atomisti che i Cinici.

Più complicata è la questione riguardante gli *amici delle Idee* la cui dottrina il Jackson identifica col Platonismo della *Repubblica* e del *Fedone*: infatti la tesi della incomunicabilità delle Idee, sostenuta dai primi, è implicata dall'immutabilità dell'Idea (che ne forma una delle principali caratteristiche secondo i due dialoghi platonici), perchè senza cambiamento non può esistere la partecipazione, nel senso fisico del termine, e quindi nemmeno la predicazione, le difficoltà della quale Platone, nel periodo cui tali scritti appartengono, sperava di superare con l'interpretazione immanentistica dell'Idea: la teoria dell'incomunicabilità è quindi quella dei dialoghi ricordati, che ora nel *Sofista* è respinta se non altro perchè si riconosce indispensabile la comunione dell'εἶδος di οἰσία con altre εἴδη.

Quanto alla teoria della δύναμις (247 b, 248 b, 248 c, 248 e, 249 e) il Jackson crede di potere affermare:

« che secondo l'Eleate, la cui dottrina, sebbene possa essere incompleta (cf. 247 c), è chiaramente offerta con ogni serietà,

(1) ogni cosa che ha il potere o di agire o di patire un'azione, è ὄντως ὄν,

(2) τὸ παντελῶς ὄν è νοῦς; che, avendo Ζωή e ψυχή, κινεῖται, e,avendo τὰ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτό, ἕστηκεν.

« Inoltre, in 248 b appare che il ποιεῖν e πάσχειν di cui qui si parla sono rispettivamente appropriati all'oggetto e al soggetto. Perciò l'oggetto della conoscenza, possedendo δύναμις, è, grazie a (1), ὄντως ὄν, e perciò, per virtù di (2), non è inanimato ed esterno al νοῦς, ma, come il soggetto, animato e intelligente. Stando così le cose, sembra che, secondo la dottrina che Platone pone in bocca all'Eleate, νοῦς come soggetto abbia per oggetto i suoi propri pensieri invariabili e immutabili (τὰ κατὰ ταὐτὰ καὶ περὶ τὸ αὐτό); e per conseguenza, che, sinchè come intelletto è universale ed eterno, non pluralizzato nè nello spazio nè nel tempo, tutti questi suoi pensieri gli siano sempre presenti nella loro integrità e nella loro perfezione (ivi, XIV, p. 204) ».

Per spiegare come ciò possa essere, mentre l'intelletto, perdendo la propria universalità e la propria eternità, si pluralizza nello spazio

e nel tempo, il Jackson si vale della interpetrazione da lui data della teoria della percezione sensibile offerta dal *Teeteto* (156a), per cui soggetto e oggetto, entrando in rapporto, producono da una parte la qualità sensibile, dall'altra la sensazione. In tale teoria l'intelletto è il soggetto, il pensiero è l'oggetto; ma qui non si tratta, come nel *Sofista*, dell'intelletto universale ed eterno, non pluralizzato, bensì di intelletti, non di pensieri simultanei, ma successivi; cioè qui l'intelletto è insieme pluralizzato e nello spazio, in modo che un intelletto è diverso dall'altro ed è nel tempo, in modo che in ogni momento varierà il pensiero di ciascuno di essi; quindi quei pensieri immutabili, che sono sempre tutti presenti nella loro integrità e perfezione all'intelletto uno, cioè universale ed eterno, si presentano alle intelligenze molteplici, cioè diverse e mutevoli, come fenomeni diversi e variabili, apparendo variamente in vari tempi a ciascuna e contemporaneamente a una pluralità di esse. Questa dottrina serve appunto a completare quella accennata dal *Sofista*; e vedremo che ambedue (la teoria della sensazione del *Teeteto* e la teoria della conoscenza del *Sofista*), formano i costituenti della teoria della sensazione e della conoscenza che si ricava dal *Timeo*.

In conclusione, l'Eleate mostra che i primi fisici non tentano di spiegare perchè attribuiscano l'Essere all'elemento o agli elementi che postulano, che l'Eleatismo contraddice, con la logica di Zenone, alla metafisica di Parmenide e rende impossibile ogni proposizione salvo la tautologica: l'Uno è l'Uno; che i materialisti, per sottrarsi alla difficoltà, negano tutto ciò che non si riduce ai particolari sensibili, ponendosi così in una situazione evidentemente insostenibile, e gli Idealisti, per la loro teoria della incomunicabilità, non possono nè predicare l'Essere di altre εἴδη nè fare la affermazione inversa. Così tutti i pensatori precedenti sono ridotti a una posizione simile a quella del Cinismo, che accettàva soltanto la predicazione delle proposizioni identiche. La teoria della δύναμις, poi, implicando la κοινωνία dell'ὄν con κίνησις e con στάσις, rileva ancora una volta la necessità di una dottrina della κοινωνία εἰδῶν.

In altri termini, gli antichi non possedevano una logica o non si rendevano conto delle difficoltà che potevano sorgere a proposito della predicazione: Zenone inventò una logica; ma questa (che era del resto in contraddizione con la metafisica cui egli la collegava) rendeva impossibile il discorso. A questo punto la filosofia non poteva uscire dalla stasi in cui giaceva sinchè non fosse sorta una logica nuova e più perfetta: così ebbe origine l'agnosticismo dei Sofisti e di Socrate. Platone, per superare il paradosso di Zenone, ricorse alla teoria delle Idee immanenti; ma essa, oltrechè essere in-

timamente incoerente (come mostrano il *Parmenide* e il *Filebo*) trascurava a metà il problema della predicazione, in quanto non poteva accogliere la comunione delle Idee; Platone, essendosi reso conto di tali difficoltà, distinse due forme di Idee, quelle αὐτὰ καθ' αὑτὰ e quindi incomunicabili, e quelle non tali, e quindi comunicabili.

Sino a questo punto Platone ha cercato piuttosto di mettere in rilievo la necessità di una teoria della comunione che di enunciarla; ciò avviene nel passo 250e-259a, che può dividersi in due parti; e l'una comprende 250e-257a, l'altra 257b-259e. Nella prima l'Eleate costruisce una teoria della comunione e l'applica ad alcune Idee scelte per questo scopo. Gli ὄντα vengono suddivisi in quelli che comunicano, cioè possono essere attribuiti ad altri, e in quelli che non comunicano, cioè non attribuibili: i primi poi servono d'intermediari ai secondi, tra i quali stabiliscono relazioni. Dei primi alcuni sono comunicabili universalmente, altri solo parzialmente e in grado maggiore o minore.

Questa teoria che non è certo in accordo col Platonismo della *Repubblica* e del *Fedone* (perchè in esso le Idee sono separate e quindi incapaci di comunicare, e tuttavia sono tutte capaci di moltiplicarsi, mentre qui alcune sono comunicabili, quindi possono moltiplicarsi, e altre sono incomunicabili e perciò non possono moltiplicarsi) è invece in armonia con quella del *Filebo*, del *Parmenide* e del *Timeo*, perchè in questi ultimi dialoghi si distinguono Idee per sè, come *uomo, cavallo*, che sono necessariamente unità, ed Idee che non sono tali, come *uguale, simile, diverso*, ecc. Quindi il rapporto dei particolari con le prime è quello di μίμησις, non di μέθεξις, mentre questa rimane, per ciò che riguarda le altre Idee: nel linguaggio del *Sofista*, le prime non sono comunicabili, le seconde si: infatti queste, se non altro, possono essere attribuite alle prime che, essendo una pluralità, partecipano necessariamente della somiglianza, della differenza, dell'essere ecc. In altri termini, l'essere, lo stesso, il diverso, il simile, il dissimile etc. sono le relazioni in cui stanno reciprocamente le eterne immutabili Idee per sè, che non possono comunicare fra di loro. Così il *Sofista*, con la teoria della comunione universale o parziale di certe Idee, e della incomunicabilità di altre, viene a integrare ciò che dice il *Parmenide* circa le Idee che non sono per sè, mentre, d'altra parte, questo dialogo (e gli altri ricordati precedentemente) integra, trattando delle Idee che sono tali, ciò che è detto qui rispetto a quelle che non comunicano tra di loro; qui, come nel *Parmenide*, Platone si propone lo scopo di ovviare alle deficienze logiche dei suoi predecessori e di correggere gli errori logici del suo sistema primitivo; e insieme spiega e sviluppa il *Teeteto* (184b-187a) a proposito di essere e non essere, stesso e diverso, pari e dispari.

Il *Teeteto* concludeva riconoscendo l'infondatezza di tutti i tentativi fatti per definire la conoscenza e rimandava a un'altra occasione la discussione ulteriore del problema, che viene ripreso nel *Sofista*.

Ambedue i dialoghi sono in larga parte critici; ma il secondo esamina le precedenti teorie della conoscenza nei loro rapporti con la fisica, mentre il primo compie la stessa ricerca rispetto alla logica, in modo che l'uno integra l'altro; il *Teeteto* parte della teoria Eraclitea del movimento, che sembra costituire la base dei sistemi fisici dei cosidetti fisiologi, il *Sofista* da quella Eleatica della quiete che, nell'interpretazione data da Zenone, sembra formare la fonte dell'ἀλογία contemporanea. Infatti, partendo dall'ipotesi « Se i molti sono debbono essere insieme simili e diversi, ciò che è impossibile », egli aveva concluso colla inesistenza del molteplice; pare dunque che tuttociò che riguarda la predicazione costituisse ai suoi occhi un mistero e che sull'impossibilità di questa fondasse la negazione del non essere. Tale trattazione della predicazione segnava una via nuova di indagini, perchè ancora nessuno aveva studiato il problema dell'Essere sotto l'aspetto della logica, e determinava una crisi nella storia della filosofia, in quanto, come è stato ricordato sopra, rendeva impossibile ogni affermazione significativa. Dopo di lui quindi per un certo tempo la filosofia si annullò, e quando venne la grande rinascita, la sua ἀλογία assunse l'aspetto della dottrina di Antistene, di Stilpone e forse di Menedemo, che sono possibili soltanto i giudizi identici; per conseguenza, nè la fisica, nè la metafisica potevano progredire sinchè fosse stata proposta qualche teoria della predicazione; e perciò Platone, iniziando una ricostruzione della filosofia, cominciò col tentare di risolvere tale problema con la prima forma della teoria delle Idee (*Repubblica* e *Fedone*), secondo la quale una cosa può insieme essere simile e diversa, in quanto contiene insieme le Idee della somiglianza e della differenza. Però, la difficoltà riappare nel mondo delle Idee, perchè, siccome esse pure sono oggetti di predicazione, l'obbiezione si ripresenta rispetto a tali unità. Da ciò la necessità di modificare il primo sistema (che considerava le Idee come unità indipendenti, ma, con incoerenza, le distribuiva tra le cose sensibili) in modo tale da ottenere una nuova concezione che distinguesse le Idee che sono per sè da quelle che non sono tali (*Parmenide*) e sostituisse alla μέθεξις la μίμησις (*Filebo*).

In tal modo sparisce l'incoerenza ricordata, perchè le Idee per sè non si moltiplicano e le altre non suscitano più difficoltà, inquantochè sono non unità, ma relazioni. Così, per ciò che riguarda il rapporto tra le prime e i particolari con esse collegati, la predicazione non incontra più obbiezioni, perchè un'Idea per sè non può essere predicata di un'altra nè un particolare di un altro particolare; quando

diciamo, ad esempio, « questo è un cane », non intendiamo di affermare che questo particolare è o contiene in sè l'Idea del cane, bensì che appartiene al gruppo naturale che ha per tipo tale Idea, o (come mostrerà il *Timeo*), che esso è l'eterna unità « cane » portata nell'esistenza imperfetta, transeunte e fenomenica, nel mondo del tempo e dello spazio, talchè l'Idea per sè non è predicata dei suoi particolari. Il riconoscimento di una pluralità implica delle relazioni tra i suoi membri, relazioni che, essendo il resultato della riflessione della mente sulle impressioni sensibili, sono Idee, ma non per sè; non esiste quindi difficoltà nè nel supporre che la stessa relazione esista simultaneamente fra i membri rispettivi di due coppie di Idee o di particolari, nè nel supporre che la stessa Idea formi diverse relazioni con due diverse cose. Così cadono da una parte le obbiezioni valide contro l'immanenza, dall'altra il paradosso di Zenone.

Quanto alle Idee che non sono per sè e quindi comunicabili, si può notare che ovunque è possibile la comunione, lo è pure la predicazione; e di esse appunto si occupa particolarmente il *Sofista* (Ivi, XIV).

Nel *Politico*, Platone si propone di applicare il metodo della divisione alle Idee per sè, e dà il nome di conoscenza alle notizie così ottenute sulle loro somiglianze o differenze. Ora questa teoria (della conoscenza insieme e del metodo), è in accordo con la teoria dell'Essere offerta dal *Parmenide*, dal *Filebo* e dal *Timeo*, secondo la quale l'universo deve considerarsi come un pensiero eterno e immutabile dell'Intelligenza una e infinita, pensiero che si localizza nello spazio sotto l'aspetto delle sensazioni di una pluralità di menti finite.

Cioè, ammettendo che l'evoluzione dell'Intelligenza infinita si compia secondo leggi determinate, Platone opponeva l'azione perfetta di ogni legge nella mente universale e infinita a quella imperfetta nella mente particolare e finita e pensava gli eventi di queste azioni come un eterno, immutabile originale da una parte, come una copia transeunte, variabile dall'altra.

« Dei particolari — cioè dei momenti che sono l'unica apprensione che la mente finita ha dell'Idea — la mente finita ha sensazione: e ha *doxa* della relazione tra i sensibili. Ma dell'Idea come tale, siccome è in correlazione con la mente finita non come Idea, ma come particolare, la mente finita non ha intuizione diretta analoga alla sua diretta apprensione di essa come un sensibile. Se dunque esiste per la mente finita qualche apprensione dell'eterno immutabile originale, essa deve essere indiretta, analoga a ciò che nel caso dei sensibili è detto *doxa:* cioè, la mente finita in quanto possiede qualche cosa che merita il nome di conoscenza, appprende l'Idea per sè non in sè, ma nelle relazioni in cui sta con altre Idee per sè. Ora la divisione appli-

cata, come può essere secondo il *Politico*, alla ricerca delle idee, arreca precisamente ciò che noi così dobbiamo aspettarci, cioè, una notizia circa le relazioni di somiglianza e di differenza in cui idee stanno fra loro: mentre il passaggio.... del *Sofista* [253b sgg.] indica che la notizia ottenuta con questa applicazione della divisione deve considerarsi come conoscenza. In breve, ammettendo che non possiamo conoscere direttamente le Idee per sè, Platone impiega la divisione come un mezzo per riconoscere le loro somiglianze e differenze (ivi, XV, p. 289) ».

Le relazioni dei gruppi non naturali, avendo limiti arbitrari e variabili, non possono accertarsi, mentre quelle dei generi naturali, che sono note alla Intelligenza infinita, possono essere conosciute in modo approssimativo dalle menti finite grazie alla osservazione accurata di un numero sempre crescente di particolari. Platone così considerava la scienza classificativa come un mezzo per avvicinarsi alla conoscenza dei tipi naturali, cioè per verificare in modo approssimativo i loro rapporti reciproci; la permanenza e la causalità di tali tipi è garantita dalla concezione idealistica che sta a fondamento del sistema, la scoperta dei loro rapporti reciproci è l'oggetto di osservazioni lunghe e laboriose. Grazie a tali osservazioni dei membri dei generi naturali, la mente finita può riconoscere i rapporti reciproci dei loro tipi, le Idee, e dentro questi limiti, può ottenere la conoscenza delle cause eterne e immutabili dei particolari diversi e variabili: nella dimostrazione di questa tesi consiste lo scopo filosofico del *Politico* (ivi, XV).

Secondo il Jackson, l'ultima e più completa esposizione della ricostruita teoria delle Idee è offerta dal *Timeo*, che completa i dialoghi precedenti. Infatti, nel *Parmenide* Platone aveva demolito la sua prima costruzione, nel *Filebo* aveva iniziato il lavoro di riedificazione; ma la concezione ivi esposta non è che un frammento, perchè l'elemento materiale, l'illimitato, comune all'Idea e ai particolari, non è analizzato: fra la prima e i secondi, l'unica differenza riconosciuta è quella dei loro elementi formali, ma altre differenze debbono esistere, altrimenti l'Idea non è più che un particolare perfetto. Così, mentre il *Filebo*, che contiene una teoria dei rapporti dei particolari con l'Idea paradigmatica (che vengono ridotti a due elementi) è oscuro e rapido per ciò che riguarda l'analisi dell'*apeiron*, il *Timeo* per contro, che per il primo argomento parla solo di una relazione delle imitazioni col loro paradigma, si diffonde invece sul secondo punto; si può quindi supporre che un dialogo sia l'integrazione dell'altro, a condizione però di trovare un punto di contatto, donde procedere in direzioni opposte: ora, questo punto si trova nel *Filebo*, 28a-30e, ove la causa del miscuglio è la ragione universale: cioè

è affermata una teoria che contiene tutte le principali concezioni del *Timeo*. In ambo i dialoghi ogni esistenza è ottima per quanto è possibile; la particolarizzazione implica necessariamente inferiorità: il cosmo è perciò un essere vivente, animato e intelligente, fatto così grazie alla provvidenza divina, e gli altri animali derivano da esso il corpo e lo spirito, differendone in peggio per la loro particolarizzazione. Nel *Timeo* il *nous* è simile alla causa della tavola dei quattro generi, e i quattro elementi del *Timeo* e del *Filebo*, (29a sgg.) sono, per dir così, concretizzazioni dell' *apeiron* di tale tavola.

Se combiniamo la dottrina del *Timeo*, che risolve i quattro elementi nello spazio, impresso con le quattro figure geometriche fondamentali, con quella del *Filebo*, che riduce le cose a qualità indeterminate che ricevono determinazione da ποσά più o meno vicine a un μέτριον, avremo la dottrina che costituisce il fondamento dei due dialoghi, che « lo spazio impresso con certe figure regolari fornisce qualità indeterminate, donde, come da materiali, certe quantità, operando come forme, sviluppano organismi più o meno perfetti, secondo che queste quantità si avvicinano più o meno a certi modelli » (ivi, XIII, p. 18).

Allo stesso risultato conduce anche il *Parmenide* in cui la concezione paradigmatica dell' Idea implica l' analisi di essa e dei particolari nei loro elementi, il πέρας ἔχον e l' ἄπειρον del *Filebo:* così, siccome anche nel *Timeo* permane tale concezione, detta analisi vi è implicata. I tre dialoghi, per ciò che riguarda la teoria delle cose particolari e i loro rapporti con l' Idea, si accordano perfettamente.

Ora, nel *Filebo*, è, come abbiamo detto, trascurata la questione della differenza fondamentale tra l' Idea e il particolare; e ciò avviene perchè ancora non si sa cos' è l' Idea; per risolverla, pensa il Jackson seguendo l' Archer Hind, possiamo servirci del *Timeo* che offre il mezzo di riconciliare gli ὄντα coi γιγνόμενα, perchè se non possiamo esprimere i primi nei termini dei secondi, possiamo invece tentare la strada inversa.

Il primo punto da studiare è la costituzione dell' Anima del Cosmo (34b-37c), che risulta di tre elementi:

a) la natura indivisibile o lo stesso;

b) la natura divisibile che diviene nei corpi, o il diverso, o l'altro;

c) l' *ousia*, la loro combinazione.

Qui sono indicate una teoria dell' essere ed una della sensazione e del pensiero: l' *ousia* può ridursi allo stesso e all' altro: grazie allo stesso, al diverso e alla *ousia* che contiene in sè, l' anima, il soggetto, li apprende nel suo oggetto, sia esso sensibile o intelligibile.

Quanto agli oggetti delle sensazioni, che chiamiamo *cose*, debbono considerarsi, secondo il pensiero di Platone (che a parere del Jackson,

è particolarmente espresso nel *Teeteto*), non come entità separate, esterne alla mente, ma come sensazioni che esistono entro di essa; infatti, ciò può inferirsi dal fatto che da una parte il soggetto e l'oggetto della sensazione sono identici, e che dall'altra il *Timeo* (34b) afferma che l'anima precede nella creazione il corpo.

Ogni sensazione è identica a sè stessa e diversa dalle altre; e lo stesso si collega col νοῦς, il diverso colla χώρα: da ciò si può concludere che Platone considera ogni sensazione come un eterno modo (o potenzialità) di pensiero attuato in una certa posizione nello spazio e l'esistenza delle cose come la ripetizione di tale sensazione: l'eterno modo (o potenzialità) di pensiero ne costituisce l'elemento di unità e costanza, mentre la posizione nello spazio e nel tempo è insieme l'elemento di differenza e d'incostanza, perchè una sensazione che riappare differisce non soltanto da altre, ma anche da sè stessa in istadî successivi.

Se noi la oggettiviamo, considerandola come una *cosa*, ciò si deve alla pluralità delle anime: siccome tutte possiedono, più o meno perfettamente, gli stessi modi o potenzialità di pensiero (*Timeo* 41d), quando una di queste, possedute in comune da due o più anime, è attuata nella stessa posizione spaziale, l'attualità, o meglio, la similarità delle attualità che ne risultano, ci induce a collegarla con la sua posizione nello spazio, e quindi ad attribuirle un'esistenza eterna e continua.

« Ciò che noi chiamiamo una cosa non è dunque altro che una e la stessa potenzialità di pensiero attuata nella (approssimativamente) uguale posizione dello spazio da una pluralità di menti; e mentre abbiamo l'abitudine di attribuire esteriorità all'oggetto della sensazione, la sola esteriorità di cui si possa parlare è la esteriorità reciproca delle anime percipienti (ivi, p. 23) ».

Questa riduzione degli oggetti sensibili allo stesso (o eterni modi di pensiero) e al diverso (o posizioni variabili nello spazio) permette di ottenere la ricostruzione di un'Idea eterna ed immutabile. Siccome l'Idea è formata dagli stessi elementi delle cose, può supporsi che è un modo di pensiero attuato nella Intelligenza universale; quindi deve ricercarsi in essa, che, essendo una e universale, nella attuazione delle sue varie potenzialità di pensiero non sottostà a limitazioni di spazio e di tempo e perciò le attua eternamente nella stessa forma; perciò, mentre il particolare è l'attuazione con una posizione nello spazio, di una potenzialità di pensiero che si realizza in una delle molte anime che l'universo contiene, l'Idea è la stessa potenzialità attuata, con una posizione nello spazio, nell'Anima Cosmica. Ma, siccome l'attuazione implica, oltrechè identità con sè, differenza da altro, l'Anima Universale può attuarsi solo dividendosi

in parti, dando origine alla pluralizzazione che essa subisce quando il Demiurgo la distribuisce tra gli dei e questi tra le anime infinitamente numerose dei mortali. Così, mentre l'Idea può essere scoperta soltanto nell'Anima dell'Universo, questa perde la propria unità e universalità nel momento in cui acquista esistenza attuale; perciò l'attribuzione delle Idee a tale anima sarebbe soltanto ipotetica: se fosse un'unità (e non può esserlo) avrebbe Idee che per essa sarebbero ciò che le cose sono per le anime in cui effettivamente si risolve.

Siccome dei due elementi delle esistenze attuate, lo stesso è la causa dell'unità, della permanenza e della eccellenza che esse hanno, mentre il diverso lo è della pluralità, della variabilità e dell'imperfezione che presentano, per conoscerle dovremmo studiare il primo, cioè l'Idea, in cui il loro ταὐτόν è ipoteticamente attuato, senza la pluralità, la variabilità e l'imperfezione che sono implicate dalla loro attuazione.

Parlando rigorosamente, non si può identificare lo stesso, che è unità non ancora pluralizzata, con le eterne potenzialità, che formano una pluralità; quindi queste debbono considerarsi come aspetti del primo, limitate in quanto differiscono una dall'altra: giungiamo così a scoprire nello stesso una Idea delle Idee, che si può identificare con l'Idea del Bene del primo Platonismo, perchè ogni esistenza attuata è la sua degradazione prodotta dal diverso; e quindi le altre Idee, che esprimono parzialmente l'Idea suprema, le rimangono inferiori. Quando poi alla limitazione che proviene dalla pluralità dell'oggetto si unisce quella proveniente dal soggetto (quando, per esempio, l'uomo è considerato non dalla Intelligenza universale, ma dalla sua propria) l'attuazione della sua potenzialità non è un'Idea, ma una sensazione particolare.

« In breve, l'Idea come è ora concepita, sarebbe 1) eterna e immutabile, 2) paradigmatica 3) inconoscibile [perchè non può mai attuarsi perfettamente] nondimeno 4) compie l'ufficio che Platone le attribuisce sempre: essa rende possibile la conoscenza (ivi, p. 27) »; infatti, sebbene la conoscenza delle Idee sia soltanto ipotetica, l'identità dei loro elementi con quelli dei particolari ci assicura che questi possono raggrupparsi in ispecie naturali, e tale identità ha la sua ragione in ciò che il particolare *è* l'Idea, in quanto è appreso non da un'Intelligenza infinita, ma da una pluralità di menti finite; il *Timeo* mostra che il πέρας ἔχον del particolare, sebbene, considerato soggettivamente, si approssimi soltanto all'Idea, in realtà si identifica con essa, non essendo che l'eterna potenzialità di pensiero che è comune ad entrambi.

Così, intesa come eterna potenzialità di pensiero ipoteticamente

attuata nell' Intelligenza infinita, l' Idea è in un certo senso un pensiero di Dio; questo non contrasta con le obbiezioni del *Parmenide* (132bc), che sebbene decisive contro il tentativo di Socrate di salvare la primitiva concezione, non hanno valore contro l' ipotesi che ogni Idea è un pensiero, se è giustamente interpretata. Infatti non si tratta più della sua immanenza nei particolari; e il paradosso che « ogni cosa è formata di pensieri » diventa nel *Timeo* una verità: così, il cenno del *Parmenide* in 132d sgg., che l' Idea è un paradigma, contiene anche l' indicazione che è un pensiero nel senso dato dal *Timeo*, cioè un pensiero attuato ipoteticamente nella Intelligenza infinita.

Ma, se il ταὐτόν attuato può, per la sua identità col Bene e quindi con νοῦς e νοήματα, essere eguagliato alla ragione divina (cf. *Filebo*, 22c, ove è affermata l' identità di questo col Bene), cosa diventa il Demiurgo del *Timeo?* Esso non è altro che un duplicato mitico dello stesso, come l' *ananke* lo è del diverso; e tali artifici sono necessari per passare dallo stesso e dal diverso all' esistenza finita; effettivamente, il Demiurgo del *Timeo* e l' αἰτία del *Filebo* sono, per dir così, impalcature, che debbono essere tolte quando è stato completato l' edificio.

La chiusa del dialogo è in accordo con questa interpretazione. L' universo è così considerato come una Intelligenza infinita che si attua secondo le leggi del proprio essere, sotto le condizioni del tempo e dello spazio, in una pluralità di menti finite: esso ha tutte le caratteristiche enumerate dal *Timeo:* infatti è un animale visibile che contiene tutti gli altri animali, che sono parti della sua attuazione; è una immagine dell' intelligibile, perchè è l' attuazione e quindi la degradazione di questo; è un Dio per gli oggetti dei sensi, perchè permane durante il tempo, che è la sua esistenza; è il più grande, il migliore, il più bello e il più perfetto in quanto lo permettono le sue condizioni, perchè è l' attuazione dell' Uno; è uno e unigenito, perchè è l' Uno attuato come un tutto.

Così il *Timeo* colma le lacune e le oscurità del *Filebo*, mostrando che gli elementi comuni dell' Idea e dei particolari (πέρας ἔχον e ἄπειρον) sono riducibili allo Stesso o all' Unità e al Diverso o alla Pluralità. Inoltre appare che mentre l' Idea è l' attuazione ipotetica dell'unità, in accordo con le leggi del proprio essere, in un' Intelligenza infinita, il particolare lo è in accordo con le leggi del proprio essere, nella pluralità delle intelligenze finite: l' universo è dunque l' attuazione dell' Uno o Bene, sotto certe condizioni spaziali e temporali e la differenza apparente tra l' elemento formale dell' Idea e quello del particolare proviene dalla necessaria degradazione che è prodotta

quando un'eterna potenzialità di pensiero si attua nel tempo e nello spazio.

Questo significa che il tempo e lo spazio hanno principio e fine con l'Universo. Da ciò segue che l'Intelligenza universale, sinchè permane nella sua universalità, non ha esistenza attuale e questa ha inizio quando, ammettendo la Differenza, perde la propria universalità: le Idee, quindi, sebbene eterne e immutabili come potenzialità, non sono mai attuate quali Idee e si attuano come particolari, imperfetti, transeunti e mutevoli.

L'ultima forma del Platonismo assume così l'aspetto di una teoria di tipi naturali, fondata metafisicamente su una teoria psicologica della credenza in un mondo esterno. La conoscenza è possibile perchè essendo i particolari infiniti soltanto le stesse Idee, finite in numero, ma considerate sotto aspetti infinitamente diversi, essi possono raggrupparsi in ispecie determinate che si escludono reciprocamente; ma la conoscenza richiede uno studio accurato dei particolari che deve rivelare la loro classificazione definitiva; e in ogni caso noi possiamo raggiungere solo imperfettamente le caratteristiche di ogni specie. Gli oggetti naturali possono dividersi in modo scientifico in ispecie naturali o arbitrariamente in classi artificiali.

Così il *Parmenide*, il *Filebo* e il *Timeo* sono l'esposizione della stessa dottrina, di cui il primo getta le basi, il secondo tenta uno sviluppo imperfetto, mentre il terzo offre la forma completa; tali risultati che si accordano con la testimonianza aristotelica, mostrano che al crudo realismo della *Repubblica* e del *Fedone*, Platone sostituì una teoria delle specie naturali fondata sull'idealismo (ivi XIII).

c) R. G. BURY.

L'interpretazione del Jackson fu criticata, fra altri, anche dal Bury, (1) in un articolo pubblicato sullo stesso *Journal of Philology* ove erano apparsi quelli del primo; e in tale articolo e nella introduzione al *Filebo* (2) il Bury espose la propria ricostruzione del Platonismo, che a suo parere costituisce un vero e proprio Panteismo in cui Dio è concepito come lo Spirito Universale (Introduzione al *Filebo*, p. LXXVII).

Opponendosi al Jackson e al Tocco, egli nega che la dottrina platonica abbia subito col tempo modificazioni essenziali; essa è ri-

---

(1) **R. G. BURY**, *The Later Platonism* (in **Journ. of Phil.**, XXIII, 1896, n. 46, pp. 161-201).

(2) *The Philebus of* **PLATO**, ed. by **R. G. BURY** (Cambridge, at the University Press, 1897).

masta sempre fondamentalmente la stessa, pure assumendo nei vari dialoghi espressioni ed aspetti diversi. *(Later Platonism*, p. 182). Le obbiezioni contenute nella prima parte del *Parmenide* sono valide soltanto contro l'immaturità filosofica del giovane Socrate, la cui dottrina (come quella degli *Amici delle Idee* del *Sofista)* non può identificarsi con una prima forma del Platonismo, rappresentata dalla *Repubblica* e dal *Fedone* (ivi, p. 174 sgg.).

Gli *Amici delle Idee* non sono nè Megarici (ivi, p. 170 sgg.), nè rappresentanti della teoria Platonica, ma piuttosto platonici che hanno subito influssi Megarici come ha sostenuto il Campbell (ivi p. 188).

Le *aporie* della prima parte del *Parmenide* ebbero (tutte o parte di esse) origini Megariche e poi furono sostenute entro l'Accademia da alcuni discepoli di Platone, i quali accusarono il maestro di pseudo Megarismo e di pseudo Atomismo, mentre essi stessi erano traviati dai sofismi dei Megarici che non avevano la forza di respingere. Non si può quindi sostenere col Jackson che dalle ipotesi del *Parmenide* possa ricavarsi una confutazione della primitiva teoria delle Idee, cui ne è sostituita una nuova dei generi naturali, nelle ipotesi 2 e 3 (ivi, p. 176 e p. 182).

Nel *Parmenide* si possono distinguere due sezioni, più antica l'una, più recente l'altra; siccome nella discussione delle ipotesi della 2.a parte (nella quale con ragione il Jackson vede lo studio e la critica di determinate teorie particolari) si incontrano sofismi soltanto per ciò che riguarda le due prime, può ammettersi che esse costituissero la prima redazione dell' opera (ivi, p. 183 sgg.); e così si spiega il fatto che, per lo stile e il metodo, rivela influssi Megarici, mentre mira a combattere il monismo assoluto degli Eleatici e dei Megaresi per la stessa bocca di Parmenide. Invece la discussione delle altre ipotesi e la prima parte debbono costituire una sezione più recente, aggiunta al trattato eristico primitivo; e la prima parte deve precedere e preparare il *Sofista*, in cui deve ricercarsi la soluzione definitiva delle *aporie* (ivi, p. 180-184).

Accordandosi col Tocco, (1) il Bury afferma che lo scopo fondamentale della seconda parte è quello di mostrare la inscindibilità dell'Uno e dei Molti, di modo che la *comunione dei generi* sviluppata dal *Sofista* è la conclusione implicita del dialogo (ivi, p. 181); ma tale teoria non è affatto una novità nel pensiero platonico, perchè si incontra indiscutibilmente in dialoghi precedenti, come ha messo

---

(1) Del *Parmenide*, del *Sofista* e del *Filebo:* in **(Studi It. di Fil. Classica, II**, p. 429).

in rilievo l'Apelt (2) (ivi, p. 196). Questi poi, mentre con ragione si vale del silenzio di Aristotele circa trasformazioni e correzioni del Platonismo più antico, per concludere che di esse non appare testimonianza nel *Sofista*, erra quando pretende che ivi non venga sostenuta una teoria delle Idee come Forze (δυνάμεις); invece, può ammettersi che tale teoria abbia fatto sempre parte delle concezioni di Platone. L'oggetto del dialogo è di porre in luce la comprensività del concetto di *ousia* in modo da riconciliare le tesi antitetiche degli Amici delle Idee e dei rappresentanti del materialismo, subordinando le loro concezioni dell'essere a quella di forza, di cui il movimento e la conoscenza sono forme. Siccome il *Sofista* ha natura dialettica e si occupa principalmente delle determinazioni delle categorie logiche, l'applicazione della definizione dell'Essere come forza si restringe ai rapporti logici dei generi e delle specie: perciò le espressioni *muoversi, comunicare, partecipare, fare, patire*, etc. si riferiscono al rapporto soggetto-predicato o viceversa e a quello fra la nozione subordinata e la sopraordinata. La comunione dei generi è solamente una espressione destinata ad indicare l'ordinamento reciproco delle idee logiche. Sebbene queste categorie (γένη o εἴδη) vengano rappresentate come attività personali, non deve però pensarsi che Platone attribuisse ad esse movimento nello spazio o le considerasse come gli unici ὄντα, negando tale natura agli oggetti del mondo fisico, perchè non vi è ragione di considerare nelle Idee soltanto l'aspetto logico, dato che esse formano pure quell'essenza della realtà, che costituisce il sostrato del mondo sensibile. Ora, se questo è vero, la conoscenza che esse determinano nel soggetto conoscente è effettivamente un movimento nell'oggetto. Nel *Sofista* Platone insiste sull'aspetto soggettivo, sul processo intellettuale; ma negli altri dialoghi più tardi l'attenzione è portata sul lato oggettivo dell'argomento, sull'Idea come *ousia*, talchè le discussioni logiche di quel dialogo ricevono come complemento la trattazione fisica del *Timeo* e quella etica del *Filebo:* ossia vengono esaminate separatamente le tre classi di Idee distinte nel *Parmenide* (130 b-d): relazioni di qualità e di quantità; qualità etiche; sostanze fisiche. Il risultato (che è la soluzione delle *aporie*) è che le Idee sono sempre incondizionate al pari che condizionate e che l'Uno e i Molti sono non opposti, ma diversi, non assoluti, ma relativi (ivi, p. 197 sgg.). In qualunque aspetto si consideri, l'Idea è sempre insieme Uno e Molti, logicamente nel *Sofista*, fisicamente nel *Timeo*, eticamente nel *Filebo* (ivi, p. 198).

---

(2) In *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie* (Teubner, 1891).

Il nucleo metafisico della discussione del *Filebo* appare a 15a, e consiste nel mostrare che è possibile l'esistenza della pluralità nelle Enadi ideali; in questo e negli altri dialoghi dello stesso periodo Platone infatti tentò di ripresentare le sua teoria delle Idee in modo tale da impedire che si formasse la convinzione che l'Unità Ideale viene minacciata dalla partecipazione o divisione o moltiplicazione. In tutti questi dialoghi è adottato il metodo della mescolanza. « Il 'summum genus' che comprende tutti gli oggetti del pensiero e del senso è la categoria dell'Essere (οὐσία): in essa noi e ogni cosa, viviamo e ci muoviamo e abbiamo il nostro essere: tutte le classi possibili di cose, idee, enti matematici, sensibili, immagini, sono necessariamente subordinati a questa suprema nozione. Ma essa è capace logicamente di ulteriori determinazioni: è la sintesi di coppie opposte (Intr. al *Filebo*, p. LXXII) ». Così nel *Filebo*, la realtà è spiegata come una sintesi di due principî antitetici che rimangono pure potenzialità, vuote astrazioni quando sono considerate isolatamente (Intr. al *Filebo*, p. LXX sgg.).

Come l'*apeiron* è un puro sostrato ipotetico astratto, così il *peras* è una pura determinazione ipotetica astratta; nessuno dei due esiste attualmente in separazione dall'altro. I modelli o paradigmi che contempla l'Artista Divino o Demiurgo mentre opera, non possono essere esteriori alla sua mente, che è universale: essi sono appunto le Idee Divine. Così è certo che egli non ha bisogno di ὄργανα o μέτρα nel senso materiale ed esterno dei termini: egli stesso è misura di ogni cosa e i suoi strumenti di misura sono le Idee, talchè gli strumenti e i modelli si risolvono in un processo di pensiero: i primi (o πέρας ἔχοντα) sono le relazioni matematiche dell'universo, cioè le leggi del pensiero; i secondi (Idee o paradigmi) sono i resultati ultimi del processo di pensiero svolto in accordo con tali leggi: queste conclusioni del pensiero divino costituiscono appunto le Idee.

Dal *Timeo* appare che il Cosmo è un esssere che ha in sè la propria regola e il proprio movente, l'ὄν universale che include tutti gli ὄντα e tutti i γιγνόμενα particolari; nella sua Anima (che è il volere divino) si incontrano Amore e Ragione e il suo corpo è formato dalle condizioni spaziali e temporali entro le quali tale Volontà realizza i propri fini eterni; ossia il Cosmo è insieme il Fine in sè e il Fine per sè, perchè in esso Anima e Corpo, sebbene distinti, non sono divisi, in quanto formano solamente due aspetti diversi, il materiale e il formale, di una totalità singola, l'αὐτοζῷον. Inoltre, quale Artefice, tale Divinità Cosmica è pensata come la Causa Efficiente cui si debbono la composizione e l'ordine dell'Universo (*Sofista*, 265bc:) (Ivi, pp. XLVII-L). Il punto d'incontro della mente e della materia si trova nell'Anima Cosmica, che è mente più movimento. La teolo-

gia platonica è un panteismo puro, in cui Dio è lo Spirito Universale (ivi, pp. LXXVI-LXXVII).

d) E. CAIRD.

Il Platonismo riceve un'interpretazione tra panteistica e spiritualistica nell'opera del Caird, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers* (1) in cui si trovano spunti e indicazioni che richiamano il Natorp.

Il Caird, come gran parte dei platonisti contemporanei, distingue varie fasi nello sviluppo del pensiero platonico, e pone nello stesso periodo il *Simposio*, il *Fedone* e la *Repubblica* (vol. I, p. 112); ora questi scritti offrono il migliore aiuto alla comune opinione che considera l'idealismo platonico come un'apoteosi d'astrazioni, come un tentativo di rintracciare la verità delle cose nei predicati più generali e più vuoti che possano essere loro attribuiti; e tale opinione è favorita dall'influsso esercitato sugli studiosi dalle critiche aristoteliche o dalle interpretazioni neo-platoniche. Aristotele rivolge al maestro l'accusa di porre l'Uno oltre i molti, invece di cercarlo in essi: ma la scienza deve fare le due cose insieme; infatti, compiendo l'ufficio di superare i fenomeni da cui parte per spiegarli, essa, in quanto ricerca un principio unitario nella varietà delle cose offerte dall'esperienza, deve isolare l'aspetto che studia nella realtà da tutto ciò che non ha importanza o non si collega immediatamente con esso.

Si può parlare di conoscenza scientifica soltanto quando comincia a formarsi un tutto organico di verità, in cui tutti gli elementi sono determinati dallo stesso principio unitario. Ora, se in tale senso il Platonismo ricerca l'uno oltre i molti (come infatti è vero) non si può dire che l'unità che esso studia sia null'altro che un'astrazione, perchè la scienza non può non astrarre da tutto ciò che non si collega col suo fine o non rientra nel suo campo di ricerca per ottenere la conoscenza più larga possibile di ciò che contribuisce a tale fine o fa parte di tale campo.

L'Idea platonica può invero intendersi come qualche cosa che può essere definito e dalla cui definizione possono ricavarsi conseguenze, perchè essa può interpretarsi non come un'unità sterile, bensì come un'unità di differenze e quindi non come un'astrazione donde sono eliminate tutte le distinzioni, ma come un contenuto i cui elementi, sebbene possano essere distinti, si unificano tuttavia organicamente fra di loro. E' ben vero che Platone afferma che dalle Idee e dalla

---

(1) Mac Lehose, Glascow, 1904.

scienza di esse si debbono escludere la molteplicità e il cambiamento, ma tali asserzioni significano che la conoscenza della natura intima di una cosa ci permette di cogliere, non parti semplicemente giustapposte, non fasi che si succedono senza intimo nesso, bensì una totalità organica risultante di elementi connessi essenzialmente tra loro; ossia il suo fine è quello di giungere non alla negazione di tutte le differenze, ma soltanto di quelle che non derivano da un solo principio o non vi sono implicate. In questa interpretazione delle Idee è facile rilevare come il Caird si avvicini al Natorp e alla sua scuola.

Il Caird però riconosce che, nella fase rappresentata dai dialoghi già ricordati, Platone concentra l'attenzione troppo esclusivamente sull'unità permanente della Idea, in quanto essa si contrappone ai fenomeni molteplici e variabili e che il linguaggio di cui si serve, specialmente nel *Fedone*, può favorire l'interpretazione che comunemente si dà della sua teoria. Ciò si spiega ricordando che, nel primo sforzo che compiva per risalire dalla opinione alla scienza, il pensiero di Platone si assorbiva nel movimento ascensivo che lo portava verso i principi unitari delle cose trascurando il processo discensivo che permette di ricostruire i fenomeni con una nuova interpretazione; da ciò però nasceva il pericolo di una spiegazione errata delle sue dottrine, la quale pare essere sorta ben presto entro la stessa scuola platonica e che nei suoi scritti posteriori Platone cercò di correggere (ivi, 1, pp. 114-122).

Si noti però, che i principi delle scienze speciali non sono ultimi, ma si fondano su un principio più profondo e più comprensivo, e perciò possono considerarsi come ipotesi. Ora, secondo Platone, il filosofo non deve fermarsi a concezioni frammentarie e incomplete delle cose, ma non appagarsi finchè non abbia raggiunto un principio che le includa tutte e dal quale possa ottenere la visione dell'universo come di una totalità sistematica o organica: così egli sarà in condizione di assegnare alle ricerche delle scienze speciali il posto che loro spetta. Questo principio dei principi è per Platone l'Idea suprema, l'Idea del Bene, che è quindi il principio teleologico di Socrate, applicato non più alla vita individuale, ma all'universo concepito nella sua totalità; è lo scopo finale di tutti gli esseri, pensato non come trascendente, ma immanente in essi, e quindi supera e trascende tutte le differenze dell'esperienza finita e particolarmente la divisione di conoscere e di essere, di intelligenza conoscente e di realtà conosciuta: è, infine, il principio supremo che fornisce un fondamento a tutti gli altri e in cui la scienza trova la sua unità.

Certamente (così afferma il Caird), l'unità dell'essere e del conoscere, interpretata in senso positivo, può pensarsi soltanto come un'auto-coscienza assoluta, una mente creatrice che ha per solo og-

getto l'universo in cui essa si manifesta; però questa concezione, implicata nella dottrina della *Repubblica*, non vi è accentuata: Platone da prima considerò le Idee principalmente come realtà oggettive, perchè non partiva dal soggetto per ricercargli un oggetto corrispondente, ma moveva dall'oggetto, riconoscendo poi che esso è nella sua essenza un oggetto pensato, intelligibile. Allora l'Idea impersonale si avvicinava a una coscienza o mente e si compiva il passaggio dall'idealismo allo spiritualismo. Ora, già nella *Repubblica*, Platone riconosce che l'oggetto non è completo se è separato dal pensiero che lo afferra, e si serve della parola Idea per indicare tale verità: così l'Idea del Bene (come suprema verità) si allontana soltanto di un passo dal νοῦς θεῖος del *Filebo* (22c, 28d), cioè dal concetto di un'Intelligenza Suprema: del pari nella *Repubblica* Platone non si limita ad affermare l'esistenza di un certo numero di Idee indipendenti, ma riconosce la loro unità sistematica sotto un principio supremo, principio insieme di ogni realtà e di ogni pensiero.

Ma tale concezione dell'ultima unità di tutte le cose fra loro e con la mente indica che la filosofia platonica entra in una seconda fase di sviluppo. Sinora l'Idea era stata considerata principalmente come principio di unificazione, astratto solo in quanto escludeva molti aspetti dei fenomeni molteplici e mutevoli; e presentava soltanto differenze e determinazioni derivanti dalla sua propria natura; nei dialoghi posteriori Platone comincia a mutare punto di vista, in quanto assegna alla ricerca, oltre all'ufficio di risalire dal diverso e dal molteplice all'uno, anche quello di tracciare la via che da questo discende alla differenza e alla molteplicità. Nel *Sofista* appare che le Idee, se debbono concepirsi come principi dell'essere e del conoscere, non possono considerarsi come identità astratte, prive di differenze, o come tipi immutabili, senza rapporti fra loro o con la mente, infatti, quali *principia essendi*, debbono essere unità di differenze e ciascuna di esse deve occupare un posto determinato nel sistema totale, distinto dagli altri, sebbene in rapporto con essi; e quali *principia cognoscendi* debbono *stare in relazione* con la mente ed essere pensate come forme della sua attività non meno che dell'attività dell'oggetto.

Il *Parmenide* (132e) mostra che non si possono superare le difficoltà indicate dall'Eleate, sinchè l'Idea è intesa come l'elemento comune a più individui o specie e non come un principio che si rivela nelle loro differenze, collegandoli in un sistema: allora non può più chiedersi un *tertium quid* che le unisca alle cose. Quanto al *Teeteto* e al *Sofista* (sebbene siano più negativi che positivi e lascino al lettore la cura di concludere) è legittimo riconoscere che mi-

rano a fare accogliere la dottrina che l'Idea è un principio concreto, organico, uno in sè in tutte le sue diverse manifestazioni.

Anche più importante appare l'applicazione dello stesso metodo ai rapporti fra la mente e le Idee. Se si isolano queste da ogni relazione col nostro pensiero e si concepiscono come oggetti chiusi in sè, non saranno nulla per noi e non si collegheranno più con gli oggetti della conoscenza cui diamo gli stessi nomi delle Idee perchè diventeranno completamente trascendenti e avulse dalla nostra coscienza: se invece le riduciamo a puri pensieri della nostra mente, diventeranno stati del soggetto, talchè non si potrà spiegare come col loro mezzo si possa raggiungere una conoscenza oggettiva. Quindi, se le Idee non possono pensarsi nè come puramente oggettive, nè come puramente soggettive, rimane soltanto la conclusione che la distinzione tra pensiero e realtà, tra soggettivo ed oggettivo è soltanto relativa, cioè non è che la distinzione tra elementi di una sola unità che si implicano reciprocamente, talchè la realtà può concepirsi solamente come oggetto del pensiero e il pensiero, come coscienza della realtà. « Dobbiamo, dunque, considerare un' Idea, nel senso platonico, come un principio che trascende la distinzione di soggetto e oggetto, di pensiero e realtà, e che si manifesta in ambedue...... Dobbiamo considerare tale coscienza [di un oggetto], per quanto parziale e inadeguata sia, come la manifestazione in una forma individuale di un principio che è la sorgente di ogni essere e di ogni pensiero.... Non possiamo intendere o il processo dell'essere o il processo del pensiero, se non ci rendiamo conto che sono soltanto aspetti o stadi dello stesso processo; e che, nella loro maggiore divergenza, essi sono inclusi nell' unità di un principio, o come dice Platone, di un' *idea* (ivi, I, pp. 189-90) ».

Ma da ciò deriva una conseguenza che anche Platone riconosce. Se, come egli esige, l' Idea deve conciliare in sè unità e differenza, permanenza e cambiamento, può concepirsi soltanto come un principio attivo e auto-determinante, perchè solamente di esso può dirsi che, trascendendo quelle opposizioni, rimane uno nelle differenze e permanente nel cambiamento: esso solo può, avendo nella propria attività il principio e la fine, conciliare movimento e riposo. Ma tale principio auto-determinante può essere realizzato soltanto in una mente; perciò Platone (*Sofista*, 248e) afferma che « l' Essere nel pieno senso della parola (τὸ παντελῶς ὄν) non può concepirsi senza moto e vita, senza anima e mente ». Ma in tal modo le Idee, in quanto principî di pensiero e di realtà, sono sostituite da anime o intelligenze; e quindi il *Fedro* (245c) rappresenta l' anima come un principio immortale e immutabile, in quanto, essendo l' unica realtà che muove o determina sè stessa, è causa di ogni determinazione e di

ogni cambiamento nelle altre cose: ora, ciò implica necessariamente il far discendere le Idee dal posto che era stato loro assegnato precedentemente.

Come debbono pensarsi gli altri oggetti, se le anime soltanto sono realtà nel senso completo della parola?

Platone parla di gradi dell'essere solo a proposito della teoria della metempsicosi in cui sono offerte fasi di elevazione o di degradazione che può percorrere l'anima individuale: in tutti gli animali egli riconosce un principio di auto-determinazione che chiama anima e che nella sua natura è concepito come essenzialmente identico. Ma questa natura si manifesta nella sua completa purezza solamente in Dio e, fra gli uomini, negli individui che hanno raggiunto il più alto grado di sviluppo intellettuale e preeminentemente nel filosofo che, avendo conseguito la conoscenza dell'Idea del Bene, pu[illegible] considerare tutte le cose *sub specie aeternitatis;* l'anima pu[illegible] elevarsi che discendere, immergendosi sempre più nel corpo, sinchè la vita intellettuale naufraga nella sensazione e nell'appetito. In breve, per Platone tutti gli oggetti reali sono anime o menti, in grado più o meno elevato di sviluppo. E' vero però che, siccome questa spiegazione non è più sufficiente quando si scende ancora di un grado la scala dell'essere, a un certo punto l'idealismo platonico si trasforma in dualismo (ivi, I, pp. 164-197).

Però, omettendo questo, deve rilevarsi che Platone, come non si era potuto fermare a una molteplicità di Idee senza porle in relazione con quella del Bene, così era spinto a collegare la molteplicità delle anime auto-determinanti con una Intelligenza Divina, pensata come sorgente e fine della loro vita spirituale; e perciò nel *Filebo* incontriamo la concezione di un θεῖος νοῦς che è la causa ultima di ogni ordine e organizzazione nella natura mista e imperfetta dell'uomo e del suo mondo e troviamo l'espressione mitica dello stesso pensiero nel *Timeo*, in cui Platone afferma che le anime degli dei e gli elementi superiori di quelle degli uomini, essendo creazione diretta del Demiurgo, possono distruggersi soltanto dal loro creatore, che non può volere annientare l'opera propria (*Timeo*, 4[illegible]a; cf. *Leggi*, 904a). Così si afferma la concezione di un mondo di spiriti che, pure sollevandosi sul tempo, sul movimento e sulla morte, in quanto partecipano della natura divina, possiedono soltanto un'esistenza dipendente e derivata e godono dell'immortalità solamente per la relazione che li unisce a Dio: in confronto con questi esseri, tutte le altre cose assumono l'aspetto di semplici apparenze che mutano e spariscono incessantemente per lasciare posto ad altre (ivi, I, pp. 217-219).

Rispetto all' Idea del Bene, si deve poi rilevare che Platone, riponendo in essa il principio in cui tutte le cose hanno fondamento, non intendeva considerarla come una verità da cui derivano tutte le altre, perchè invece essa esprime la connessione che tutte le cose hanno fra loro e con la mente che le conosce: con tale Idea Platone designava la concezione che ogni essere e ogni pensiero, ogni realtà oggettiva e soggettiva sono elementi di un tutto organico in cui ogni parte implica tutte le altre, e insieme è implicata da esse; in altri termini, egli poneva il criterio della verità nella coerenza sistematica, in cui ogni verità diventa misura per tutto il resto (ivi, II, pp. 36-37).

2. - L' interpretazione panteistico-dualistica di G. Teichmüller

La ricostruzione data dal Teichmüller del sistema platonico attirò ben presto in Italia l'attenzione del Chiappelli che in un poderoso lavoro (1) la studiò esaurientemente, sottoponendola a una critica acuta e serrata; perciò mi limiterò a ricordare gli aspetti e le conclusioni più importanti di tale interpretazione, rimandando per i particolari all' opera ora ricordata.

Opponendosi energicamente alla esposizione dualistica di Platone, il Teichmüller afferma che questi condannò sempre, incondizionatamente, il dualismo (v. *Sofista,* 242d, 259e) e fu un fautore risoluto del più puro monismo panteistico. L' interpretazione dualistica prende alla lettera le metafore poetiche di Platone e dà valore assoluto alla distinzione posta da lui tra i due principî del reale, l' Idea, il vero Essere, e il Non-Essere, la Materia (il *padre* e la *madre* del *Timeo*). Infatti Platone scoprì nel mondo due principî, quello del divenire e della mutazione continua, e quello della perenne identità, cioè il Non-Essere e l' Essere (*Neue Studien zur Geschichte der Begriffe:* 1876-79: III, p. 385: [cf. *Studien z. Gesch. d. Begr.*, 1874, p. 110, p. 136, pp. 307-308]). Il grande passo che egli fece compiere alla filosofia consiste essenzialmente in ciò, che egli concepì l' identico come un mondo intelligibile e lo collegò con quello sensibile, cioè col regno del divenire, come l' anima e la ragione di esso, e così potè coordinare in eterna armonia l' Uno e i Molti, la Legge e il Mondo, la Forma e la Materia, il Limite e l' Illimitato. Il mondo è in tal modo penetrato dall' ordine, e perciò, essendo le cose sensibili un' imma-

(1) A. **Chiappelli,** *Della interpretazione panteistica di Platone* (Le Monnier, Firenze, 1881).

gine delle Idee intelligibili, il mondo del divenire partecipa dell'eternità di quello intelligibile, in quanto il molteplice, nella trasformazione della sostanza e della generazione, si conserva e permane perennemente (*Neue Studien*, I, p. 235). Ora, ciò che caratterizza la dottrina platonica consiste nel fatto che i due principî, non sono separati dualisticamente, ma connessi in modo indissolubile. Nello stesso Non-Essere si trova l'Essere e ne forma una proprietà, e a sua volta il Non-Essere in qualche modo è, cioè partecipa dell'Essere: l'identico, l'εἶδος, è presente in ciò che diviene nella γένεσις: la parola παρουσία esprime l'intima essenza della concezione platonica. e da ciò deriva il carattere monistico di essa, perchè esiste solo questo unico universo, che include ogni essere e ogni divenire: il mondo è un essere vivente e ragionevole, perchè risulta di un corpo e di un'anima fornita di ragione, e fuori di esso nulla può esistere o pensarsi (ivi, III, p. 386).

L'Idea, l'Essere, non esiste separato dalle cose, ma è l'essenza di esse in cui è presente e le cose esistono solo in quanto lo contengono: l'Idea non è che l'essenza del divenire, che è la manifestazione, il fenomeno dell'Idea (ivi, p. 389 sgg.; I, p. 150); Dio, l'Intelligibile, e il Padre del mondo, è insieme il Figlio, il mondo stesso, cioè il mondo genera sè stesso nell'eternità (ivi, I, p. 150). L'Universo è l'unigenito figlio di Dio, e il trascendente deve concepirsi come l'eterna essenza del mondo che appare nel divenire incessante e che perciò deve rintracciarsi nel suo diverso (θάτερον), perchè l'Uno trascendente è immanente al mondo (*Studien*, pp. 166-167 e 273). L'Unione del Padre (l'Idea) col principio del diverso, la Madre, genera il Figlio; questo è identico a quello, sebbene gli sia subordinato (*Studien*, p. 181; cf. p. 190). « Il Padre genera eternamente il Figlio come l'unigenito perfetto Dio (ivi, p. 283) ». « In Platone Dio vive puro e libero in sè lontano dal mondo, ma insieme così, che egli come suo Figlio è divenuto carne generata dall'eterna Madre (ivi, p. 154) ». Infatti Platone, partendo dallo studio delle cose sensibili, aveva distinto in esse un fattore formale, l'Idea, e uno materiale, il fondamento del movimento e del divenire; ma l'Idea, essendo l'elemento dell'identità e dell'immutabilità, non può da sola dar ragione del divenire: da ciò la necessità di un altro elemento, causa della mutazione e del movimento, la materia. Ma l'Idea e la materia, il Padre e la Madre, non esistono separatamente, per congiungersi poi e produrre il Figlio, il Mondo: quando Platone parla di una materia caotica che, prima della formazione di questo, si muove in disordine, si serve di metafore poetiche, non afferma l'esistenza indipendente del principio materiale; i luoghi in cui appare tale trascendenza o sono mitici o contengono

contraddizioni tali da far comprendere che non debbono essere interpretati in senso proprio (ivi, p. 307 sgg., p. 325). Però lo Zeller afferma a torto che la materia non possiede sostanzialità e si riduce allo spazio: essa è sostanza e possiede l'Essere che manca appunto all'Idea, perchè è il principio del movimento, del cambiamento e della molteplicità (ivi, p. 320). Ora, ciò non potrebbe affermarsi del puro spazio, del quale non potrebbe dirsi che è la matrice delle cose, che possiamo intravederlo soltanto come in sogno; nè allo spazio si adatterebbero le immagini di cui Platone si serve per designare la materia (l'oro, ciò che si muove in disordine, la nutrice ecc.). Designando la materia come χώρα, egli si è servito soltanto di un'immagine fra le altre; immagine che serve ad esprimere la proprietà della prima di accogliere ogni cosa in sè, di essere il luogo o lo spazio per ogni essere (ivi, pp. 328 sgg.). Ora, se l'Idea e la Materia, l'Essere e il Non-Essere, il Riposo e il Movimento si contrappongono completamente dal rispetto logico, realmente essi si collegano e si mescolano indissolubilmente nell'Anima o nel Vivente, nello ζῷον (ivi, pp. 359-360 e p. 360 [1]). L'Anima dell'Universo (in cui i due principî sono eternamente uno, in cui si congiungono i quattro generi del *Filebo*, che non devono pensarsi come sostanze separate) è Dio; e quando questo si concepisce come il fondamento di tutta la realtà e della conoscenza dell'Essere, è il Bene, che supera e l'una e l'altra. Dio, come Anima dell'Universo, è lo Zeus del *Filebo*, il cui νοῦς sovrano, pure non potendo identificarsi con le Idee, le ha in certo modo in sè, come elemento della eterna identità; come Anima, è il fondamento del divenire. Le Idee, essendo completamente immobili non possono passare all'azione; perchè il παντελῶς ὄν (*Sofista*, 248 e) cui Platone attribuisce movimento e vita, non deve identificarsi con esse, bensì con l'Universo, in cui si mescolano e unificano le Idee immutabili e la materia che perennemente si muove. Zeus, quindi, deve partecipare anche all'altro principio, che contiene in sè il movimento. Siccome il mondo deriva da esso, è il Demiurgo del *Timeo*, il Padre del Mondo, e il Mondo è suo Figlio, con cui forma una cosa sola. Ma l'Intelletto non può esistere senz'anima, nè questa senza corpo, quindi l'Intelletto sovrano di Zeus ha sede nell'anima del corpo dell'Universo, cioè l'Universo è un corpo animato che nella sua unità è causa di ogni cosa, per mezzo delle Idee che ne costituiscono l'Intelletto; ma le Idee agiscono solo in quanto formano questo che risiede nel corpo animato del Tutto: Dio si collega quindi indissolubilmente con la materia, in quanto è l'eterna causa del divenire e del movimento, ma è insieme trascendente, perchè l'Unità, come principio, ben lungi dall'essere materiale, supera ogni realtà, (ivi, pp. 261-263; 268-269 e 269 [1], 272-274).

« La Natura (queste parole servono a distinguere chiaramente l'interpretazione del Teichmüller da quelle che avvicinano il Platonismo all'Idealismo Assoluto) ha perciò due lati, che Platone non deduce separatamente, non sviluppa l'uno distintamente dall'altro, talchè sia possibile presupporre un unico principio, ma egli li trova dati entrambi, ma non in un modo dualistico, come due principî indipendenti, bensì come una totalità, mescolati reciprocamente così che l'uno sarebbe impensabile senza l'altro, e tuttavia non in tal modo, che entrambi siano la stessa cosa...... Egli non conobbe alcun creatore del Mondo, ma pensò il Mondo e la Natura stessa come un'unica essenza vivente, che governa sè stessa con una ragione interiore e cessa di vivere nell'eterno mutamento dei fenomeni, sempre insieme vecchia e giovane, una e molti, esistente e non esistente, attiva e passiva, senza principio e senza fine, provvista di una norma interiore, senza legge esterna e senza esterna necessità. I fenomeni individuali non hanno alcuna autonomia, alcun vero essere, perchè essi spariscono come sono sorti, ma esistono grazie alla presenza attuale dell'Universale e dell'Essere e solo per essa sono provvisti di essenza. Ma l'Essere è l'Uno solo in opposizione ai Molti e all'Altro e senza l'Altro non è Uno . . . .
Per indicare questa unità [dei principî] Platone sceglie la parola Anima, perchè essa è ciò che muove sè stessa, cioè ha in sè l'Essere immobile dell'Idea, che muove come l'ultima causa (ideale), e il mobile divenire, che in ogni fenomeno è mosso da altri fenomeni; e il cui principio ideale di movimento è l'Idea, la cui essenza esso rivela. In Platone, perciò, la Natura è l'Anima e questa include l'Universo (*Neue Studien*, III, pp. 392-394) » (1).

In tal modo il sistema Platonico è presentato sotto l'aspetto di un monismo dualistico, in cui i due principî fondamentali, pure intrecciandosi perennemente, rimangono sempre distinti, talchè è impossibile tentare di derivare l'uno dall'altro.

La totalità universale che costituisce l'unica realtà è l'Anima, in cui si intrecciano l'Essere e il Non-Essere, l'Idea e la Materia, però non è l'Anima e lo Spirito individuale (mentre, come abbiamo visto, per alcuni interpreti inglesi dell'indirizzo idealistico questa prende gradatemente in Platone il posto assegnato precedentemente all'Idea), bensì l'Anima universale, che include in sè ogni realtà.

---

(1) Si veda pure, per l'interpretazione del **Teichmüller**, l'altra opera sua *Die platonische Frage* (Gotha, Perthes, 1876) specialmente a p. IX, p. 66 sgg.

III. - L' interpretazione logico-metodologica della teoria delle Idee

1. - I precedenti della interpretazione logico-metodologica.

a) Le Idee intese come valori (H. Lotze); — *b)* Le Idee intese come ipotesi (H. Cohen, A. Auffarth).

a) H. LOTZE

La interpretazione panteistica di Platone data dal Teichmüller fu accolta con simpatia anche da un pensatore che però ne offriva una sua personale molto più nota, in cui (sebbene ciò non sia di solito riconosciuto) può ritrovarsi un antecedente di quella logico-metodologica della *scuola di Marburg;* infatti, per il Lotze (1) le Idee platoniche non sono sostanze, ma *valori:* basta intendere questa concezione nel senso puramente teoretico e sostituire ai valori l' elemento logico, il *Logos*, per passare a quella che intende le Idee come condizioni necessarie della conoscenza, propugnata dal Natorp e dai suoi continuatori.

A parere del Lotze, l' intepretazione comune, che vede nelle Idee delle esistenze sostanziali distinte dalle cose, è completamente errata; ed egli trova strano che l' ammirazione che di solito è professata per la profondità del pensiero di Platone possa conciliarsi con la convinzione che egli sostenesse una opinione così insensata (*eine so widersinnige Meinung).*

La causa dell' equivoco deve trovarsi nel linguaggio. Infatti la lingua greca non possedeva ai tempi di Platone e non possedette nemmeno più tardi un' espressione che designasse il concetto di *valore*, libero dalla connessione con quello dell' Essere; invece quest' ultimo occupò subito il primo posto.

Ogni oggetto di pensiero, qualunque contenuto esso potesse avere, divenne per i Greci un Essere, ὄν o οὐσία; e anche quando si fece la distinzione tra una verità realmente valida e una supposta, si designò la prima con ὄντως, mescolando così continuamente la realtà dell' Essere con quella del puro valore.

---

(1) **H. Lotze**, *Logik (*hrsg. von Misch. Meiner, Lipsia, 1912. La 1.a ed. è del 1874*)*.

Ora, anche nel linguaggio di cui si serve Platone appare tale mistione; ma effettivamente egli concepì le Idee come *valori:* egli volle soltanto parlare di verità che rimangono valide in eterno, indipendentemente dal fatto che esistano nel mondo esterno oggetti che, partecipando di esse, le realizzino e le manifestino o anche spiriti che le pensino.

Tuttociò che Platone afferma delle Idee diventa naturale e necessario quando si parte da questa concezione. Esse sono eterne, non nascono e non periscono, appunto perchè, per designare la realtà propria del Valore (che non è toccata dal mutare delle cose, è indipendente da ogni tempo) si fa uso, quando la si pone in confronto con ciò che nel tempo nasce e perisce, del predicato dell' eternità, il quale, pure essendo temporale, nega la potenza del tempo. Le Idee sono separate (χωρίς) dalle cose perchè nella memoria può essere rappresentato il loro contenuto, anche quando l' essere non presenta più le cose che l' hanno eccitato nel nostro animo.

Per Platone le Idee non dipendono dallo spirito che le conosce: infatti, quando si pensa il contenuto di una verità si ha la convinzione che essa non è creata, ma riconosciuta dalla mente; quando pure non fosse pensata essa sarebbe valida, come lo fu e lo sarà sempre indipendentemente dall' esistenza degli oggetti e di noi, soggetti pensanti.

Affermando che le Idee risiedono in uno spazio intelligibile iperuranio, che non sono in alcun luogo, Platone esprime chiaramente che non appartengono a ciò che di solito si chiama il mondo reale, perchè per i Greci, ciò che non è nello spazio non esiste affatto; ben lungi dal voler fare un' ipostasi delle Idee, Platone si è servito di tali espressioni per impedire che tale tentativo fosse compiuto.

Alle Idee platoniche possono avvicinarsi le leggi della scienza che al pari delle prime non esiston fuori delle cose. Si è detto che le Idee non contengono il principio del movimento; ma ciò potrebbe affermarsi anche per le leggi le quali presuppongono una serie di dati che non sono deducibili da esse: quando tali dati si presentano la connessione interna dei fenomeni è governata dalle leggi. Certo, non esiste legge scientifica che possa determinare la velocità e la direzione dei movimenti delle masse del sistema planetario; ma ciò non permette di condannare le leggi della scienza come inutili, in quanto servono solo a stabilire un nesso necessario tra le varie fasi della successione fenomenica. Non può quindi considerarsi come più oscura delle nostre ricostruzioni scientifiche la concezione platonica che riponendo nella ὕλη il dato cui si applicano le Idee, la considera come il primo impulso da cui dipende la successione dei fenomeni.

La vera deficienza della dottrina platonica consiste invece nel fatto

che essa ripone nel concetto e non nel giudizio i fondamenti della sintesi necessaria dei contenuti del pensiero. Per sè presi, i concetti non contengono alcuna affermazione significativa: le leggi sono invece giudizi, e solo nella forma del giudizio possono ritrovarsi le parti più essenziali del mondo ideale.

Platone si limitò a classificare le Idee, tralasciando di determinare quell' ordine di legalità *(die Gesetzlichkeit)* che regna nel mondo ideale, per cui le singole parti si collegano organicamente in un tutto, e di stabilire i principî cui si deve subordinare la molteplicità delle Idee. *(Logik,* § 317-321: pp. 513-523 (1).

b) **H. COHEN.**

Ben più che al Lotze la scuola di Marburg si compiace di collegare la propria ricostruzione del pensiero platonico a quella data dal Cohen che nel suo discorso inaugurale sulla *Teoria Platonica delle Idee e le Matematiche* (2) parlava delle Idee come di ipotesi: Però, già tredici anni prima egli si era occupato della concezione platonica in un altro studio pubblicato sulla **Zeitschrift für Volkerpsychologie und Sprachwissenschaft** (3), in cui rintracciava nelle dottrine fondamentali del Platonismo i germi (non sviluppati però dall' autore della *Repubblica*) dell' idealismo fichtiano; ma di questo lavoro la scuola di Marburg generalmente tace.

Invece l' Auffarth si sforzò di riordinare le concezioni esposte nei due scritti del Cohen e di svilupparle organicamente. Non sarà quindi inutile, dopo avere analizzato i due scritti di questo, vedere come siano stati fusi nel lavoro dell' Auffarth.

Nel primo lavoro il Cohen sostiene che l' Idea Platonica è originariamente un'*intuizione fondamentale (Grundanschauung):* essa ha il significato fondamentale dell' azione vivente dell' intuire, che per mezzo della speculazione *a priori*, penetra nella essenza e nel fine, nel fondamento e nell' unità delle cose: *(Die plat. Ideenlehre,* p. 427 sgg.). La partecipazione delle cose all' Idea significa solamente che le prime possono essere intuite, possono rivelare forme di intuizione, in altri termini, rientrare nella categoria dell' Idea. Ora, siccome questa include tutte le cose, perchè l' anima umana è capace

---

(1) Alla interpretazione del **Lotze** aderisce l' **Achelis**, nello studio *Kritische Darstellung der Platonischen Ideenlehre* (in **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik:** N. F. 79: 1881; pp. 90-103).

(2) **H. Cohen,** *Platons Ideenlehre und die Matematik:* Pfeil, Marburg, 1874.

(3) **H. Cohen,** *Die platonische Ideenlehre* (in **Zeitschr. f. Volkerpsych. und Sprachwissenschaft:** IV, 1865, pp. 403-464).

di intuirle tutte, la dottrina platonica implica che ogni cosa è Idea o, in altri termini, che le cose esistono solo in quanto partecipano dell'Idea, inquanto sono l'oggetto di questa.

Però deve riconoscersi che Platone non sviluppò queste concezioni (per quanto appaiano le derivazioni naturali delle sue dottrine) che lo avrebbero condotto da prima alla posizione filosofica del Kant, per cui nulla si conosce della cosa in sè e si conosce solo il fenomeno; e poi a quella del Fichte che deriva le cose dall'attività del soggetto: infatti, se le cose partecipano delle Idee e queste sono le azioni che si producono nell'anima del soggetto che intuisce, esso deve essere pensato come l'unica realtà (ivi, p. 440 sgg.). Platone invece, allontanandosi dal proprio punto di partenza, trasformò nel *Parmenide* (135 c) le Idee da azioni in sostanze (ivi, p. 429; p. 435; p. 447 sgg.). Ma l'Idea è immanente nelle cose e può esserne separata solo logicamente (ivi, p. 451).

Tutte le Idee si raccolgono sotto quella del Fine, che costituisce la più alta unità sintetica, l'intuizione più comprensiva: così il Fine, che deve essere il Bene Assoluto, appare a Platone la suprema delle Idee, che trovano le loro unità in quella del Bene. Affermando che l'Anima conosce per mezzo di questa, Platone intendeva che essa produce tutte le Idee, in quanto considera ogni cosa rispetto al suo fine, ma tutti i fini si raccolgono in quello supremo del Bene. Se l'Idea del Bene, secondo Platone, produce il pensiero e il suo oggetto, ciò non deve intendersi alla lettera, bensì nel senso che essa è la suprema conseguenza e, come ultimo fine, il primo principio del pensiero. Tale Idea è superiore alla conoscenza e alla verità per questo soltanto che non esiste conoscenza senza la considerazione del fine. L'affermazione che l'Idea del Bene è la causa, il fondamento dell'Essere delle cose, non è che uno sviluppo dell'immagine del sole, poichè, essendo superiore alla οὐσία, non è questa: se esiste solo nel luogo intelligibile, il suo essere è il pensiero.

Rappresentando Dio come il creatore delle Idee, Platone esprime in forma mitica la tesi idealistica che il nostro pensiero non supera la sfera della nostra coscienza, talchè oltre di essa non può trovarsi alcuna spiegazione: se non ammetto che soltanto ciò che intuisco, è, l'origine dell'Idea costituisce un ignoto. La questione di tale origine è la negazione dell'idealismo: il mito, in apparenza, ne offre la soluzione.

Per Platone, l'Idea costituisce il fine perchè tutti i fenomeni si riducono ad essa, in quanto è la forma più universale, più comprensiva che si trovi; così l'Idea è un *prius* rispetto a noi; ma per una tendenza fatale della mente umana a trasformare i pensieri regolativi del giudizio in concetti costitutivi, essa deve apparirgli nello stesso tempo come un *prius* in natura (ivi, p. 449 sgg.).

In senso meno spiccatamente fichtiano è interpretato il Platonismo nello studio *Die Ideenlehre und die Mathematik*, in cui il χωρισμός delle Idee dalle cose è attribuito ad Aristotele: senza di lui è per lo meno dubbio che altri avesse potuto ricavare dalla lettura dei dialoghi platonici tale interpretazione (p. 9).

Il significato fondamentale della teoria delle Idee consiste nel fatto che essa per la prima volta nella storia del pensiero propone il problema della conoscenza: perciò segna l' inizio dell' Idealismo (ivi, p. 1). L' Idea è un intelligibile; ma se così è condizionata dal pensiero, non è una creazione arbitraria del soggetto. Il Bello, il Buono, l' Eguale, gli ὄντως ὄντα sono intelligibili perchè sono afferrabili solo dal pensiero, non sono dati dalla percezione nè possono derivare da alcuna integrazione di questa: perciò sono ὄντως ὄντα e, come νοήματα, possiedono valore di οὐσίαι: qui, nella sua forma originariamente mitologica, spunta per la prima volta l' affermazione dell' *a priori;* nel rapporto in cui è posto questo essere col soggetto rimane sempre un residuo di soggettività.

Quando è presentata come *ipotesi* nel *Fedone,* l' Idea contiene lo spunto della critica gnoseologica, perchè nell' ipotesi si uniscono i due motivi fondamentali dell' idealismo: come intelligibile, l' Idea deve essere un' *ousia,* e può considerarsi come Idea solo ciò che può formare il presupposto sufficiente di un essere sottoposto a leggi, e questo può ottenere un' esistenza feconda soltanto nella connessione metodica dei pensieri, di cui appare la radice.

Se Platone si fermasse qui, la ricerca delle Idee si identificherebbe con le matematiche che mirano appunto alla conoscenza di un essere che non muta: ma, grazie al crescente interesse del pensiero platonico per il problema etico, l' Idea del Bene in cui risiede veramente l' integrazione definitiva della teoria, determina la differenza specifica tra la matematica e la dialettica. Se le Idee non derivano propriamente da quella del Bene, è certo che questa sola, quale ultimo fine, eterno, onnicomprensivo, permette di chiudere il processo ascendente che spinge da un' ipotesi a un' altra più vasta: così concepita, essa porge arresto e soddisfazione alla ricerca perchè offre l' ultimo fondamento dell' universo e di ogni forma di realtà in ciò che è al di sopra dell' οὐσία e che per il soggetto conoscente assume l' aspetto del supremo problema, del supremo oggetto, quando egli cerca di formarsi una conoscenza della natura e dell' uomo. L' Idea del Bene è appunto il modello in cui si affissa il Demiurgo del *Timeo,* il Fiturgo; le cose sono le sue immagini, come lo sono, ma in senso ben diverso, dal punto di vista matematico; la differenza fondamentale consiste in ciò, che qui non si tratta di considerare le cose come esempi di un prototipo matematico-ideale, ma di vedere nel

paradigma il fondamento ultimo di ogni essere. Il Bene si identifica con l'ἱκανόν del *Fedone*.

Anche le matematiche chiudono il processo regressivo delle dimostrazioni con alcune proposizioni universali; ma pare che Platone, rivolgendo al procedimento matematico l'accusa di fermarsi a ipotesi non sufficienti, consideri come ipotesi gli assiomi matematici: in ciò appunto risiede la differenza fondamentale tra la matematica e la Dialettica, lo studio delle Idee (*Rep.* VI, 510 cd, 511). Per Platone, si tratta qui del limite necessario del procedimento geometrico: la Dialettica invece deve, partendo da ipotesi, chiaramente riconosciute come tali, giungere infine ad un ultimo termine non più ipotetico, che ha in sè il proprio fondamento. Con ciò è chiaramente affermato che le Idee sono ipotesi e che soltanto l'Idea del Bene non è fondata su presupposti; unicamente da quest'ultimo termine della ricerca scientifica si può, con completa sicurezza, con pieno rigore, discendere alle altre Idee.

In conclusione: sinchè il punto di vista etico non presenta una concezione definitiva, i fenomeni sono reali soltanto nelle Idee e queste a loro volta non sono che indici, misuratori della realtà delle cose, ipotesi, per la cui trattazione sistematica le cose compiono l'ufficio di costruzioni figurative. Ma sotto il rapporto etico le cose appaiono come immagini che imitano in modo imperfetto un supremo modello, eterno e perfetto (ivi p. 10 sgg.).

Così per il Cohen, l'Idea, finchè rimane nel campo puramente teoretico, compie l'ufficio di presupposto, di condizione di conoscenza della realtà fenomenica, ossia quella che è la funzione essenziale dell'*a priori* kantiano. Prima di vedere quali sviluppi abbia trovato questa interpretazione negli scritti della scuola di Marburg, è opportuno fermarsi brevemente sul lavoro dell'Auffarth.

A. AUFFARTH.

Per l'Auffarth, (1) spetta a Platone il vanto di avere per primo, nella storia della filosofia, considerato ogni essere e ogni divenire in rapporto con la coscienza umana, di avere, cioè, studiato il mondo soltanto come oggetto di conoscenza (*Die platonische Ideenlehre*, p. 1, p. 13).

Le Idee platoniche (così l'Auffarth, seguendo il Cohen, pone esplicitamente in rilievo il nucleo della interpretazione di questi) sono

(1) **A. Auffarth**, *Die platonische Ideenlehre:* Berlino, Dümmlers Verlags-buchhandlung Harrwitz und Grossmann, 1883.

ipotesi per la spiegazione dei fenomeni: la questione che si propone Platone non è quella dell'origine delle cose, bensì l'altra: onde provengono le cose rappresentate o, in altri termini, le loro rappresentazioni? Donde una cosa riceve il valore che possiede per noi?

Ogni percezione accenna a qualche cosa che la supera, che può essere affermato soltanto con λόγος e διάνοια, non con gli occhi (*Rep.* 529 d). Le proprietà che noi affermiamo di una cosa non sono date dalla percezione, ma sono un *plus* che il pensiero aggiunge a questa: e tale *plus* di ogni percezione è l'Idea, il cui primo significato consiste appunto nell'esprimere ciò senza cui un oggetto di esperienza cesserebbe di essere tale. L'Idea rende possibile la conoscenza che abbiamo delle cose, in quanto le fa tali, quali noi ce le rappresentiamo.

Il soggetto, quando subisce l'azione dello stimolo, produce per mezzo del pensiero la ποιότης, e questa produce un ποιόν τι; ora la ποιότης è appunto l'Idea, perchè solo partecipando ad essa le cose possono chiamarsi grandi o piccole o ricevere qualche denominazione: in altri termini, l'Idea non produce l'esistenza materiale delle cose, ma soltanto l'esistenza delle cose in noi in quanto ce le rappresentiamo. Essa è quindi una rappresentazione e un pensiero; e ciò che la distingue dalla *doxa* è la sua permanenza: l'Idea si distingue dalla rappresentazione in istretto senso non per il contenuto, ma per la forma (*Menone*, 97, b): essa è una δόξα ἀληθής, cioè una rappresentazione o pensiero costante, immutabile, che si ripresenta eternamente uguale a sè stessa. Così la *doxa* assumendo l'aspetto di Idea, riceve la determinazione di *ousia*.

Ma l'Idea è anche un intelligibile, un oggetto di pensiero, in cui la permanenza della sostanza si fonde col fluire delle rappresentazioni; in tal modo è trovata una mediazione tra la permanenza e il mutamento, e l'*ousia*, pensata come un intelligibile, diventa forza motrice e quindi fondamento di spiegazione dei fenomeni. L'espressione οὐσία riceve un significato diverso secondo gli oggetti cui è applicata; e il suo modo di esistere deve variare con essi: perciò la permanenza di un oggetto di pensiero non è quella di una cosa sensibile. Siccome l'Idea è un intelligibile (e questo è essenzialmente movimento, produzione, attività che si esplica nel fare delle cose ciò che esse ci appaiono), l'affermazione che essa è un'*ousia* eternamente immutabile non significa una sostanza rigida e morta, bensì la sua permanenza nella produzione delle Idee, cioè il fatto che noi aggiungiamo col pensiero a ogni percezione un *plus* che questa non contiene.

Il pensiero greco si serve dell'ipostasi delle Idee per esprimere ciò che noi chiamiamo la esistenza di leggi del pensiero, l'ordine determinato da leggi nella produzione delle Idee. Lo stesso linguaggio

di cui si serve Platone, mostra che l'Idea è un ἔννοια, un pensiero; perciò le Idee sono dette λόγοι nel *Fedone* (99 e): esse sono un prodotto dell'anima e la loro eternità consiste nell'eterna forza produttrice del pensiero filosofico (ivi, pp. 16-43; 76-83).

Anche parlando delle Idee come di οὐσίαι, Platone mostra che egli le considera come ipotesi nel senso matematico, come « il fondamento fermamente sicuro, da cui può ottenersi una spiegazione soddisfacente del mondo dei fenomeni (ivi, p, 45) ».

Ma perchè l'Idea viene tanto accentuatamente contrapposta alla *doxa* da cui deriva e, avulsa da ogni rapporto con un soggetto pensante, rappresentata come un'*ousia* permanente, indipendente dal pensiero? Tale apparente contraddizione nel designare come *ousia* ciò che è per sua natura un oggetto di pensiero si comprende quando si ricorda che Platone si contrappone alla Sofistica, le cui tesi portavano alla distruzione di ogni conoscenza oggettiva e di ogni norma universale di condotta: la conoscenza etica, che non può essere garantita da rappresentazioni arbitrarie, può ritrovarsi soltanto in δόξαι ἀληθεῖς, intese come oggettive, cioè in Idee. Ma, siccome la parola rappresentazione ricorda sempre il suo significato originario di un *quid* arbitrario e mutevole, Platone, per purificare le Idee, che debbono costituire il fondamento dell'etica, da tali implicazioni, le descrive come sostanze permanenti e immutabili; così, l'intelligibile diventa *ousia*. Questa designa appunto verità universali, valori che non derivano dalla realtà sensibile, sebbene ne condizionino l'esistenza, fondamenti del pensiero, leggi che governano ogni forma di esistenza e di divenire, le cose come le azioni. L'ipostasi delle Idee costituiva così per Platone un'assoluta necessità.

Del resto, l'unica oggettività di cui possa parlarsi è quella che ha valore per tutti noi, e in quanto la pensiamo (cioè ha in noi il suo fondamento), oggettività che non esclude la soggettività intesa in senso buono, la quale implica non un soggetto umano qualsiasi, ma l'uomo, in quanto essere pensante: essa è esposta dalla scienza e ciò che essa espone è valido universalmente, perchè essa non fa che portare nel fuoco della coscienza ciò che ciascuno potrebbe trovare in sè stesso se ne intraprendesse la ricerca (ivi, pp. 45-57). Cioè, è oggettivo ciò che è valido necessariamente per tutti i soggetti pensanti: e in questo senso sono oggettive le Idee platoniche.

Certe immagini che Platone impiega parlando delle Idee non debbono essere prese alla lettera: così le affermazioni che esse risiedono in un luogo iperuranio (*Fedro*) e che non esistono in alcun luogo significano soltanto che il mondo ideale non deve scambiarsi con quello sensibile, che appare nello spazio; si tratta di evitare l'errore di trasformare l'Essere in una cosa. L'*anamnesis* indica che esiste

un essere superiore a quello sensibile, nel quale non ha la sua origine. Il Dio platonico risiede in noi, è la personificazione mitica della più alta Idea etica, concepita come oggetto proprio della ricerca filosofica; la Divinità acquista forma nell' anima nell' intuizione del pensiero filosofico. La rigida separazione, che talvolta è fatta tra pensiero ed esperienza, è puramente logica ed ha l' ufficio di determinare l' attività che può ottenere la cognizione delle Idee. Del resto, tale separazione dipende anche dall' esperienza etica, per cui lo spirito si solleva sui sensi (ivi, pp. 66-75).

Il *Fedro* parla della conoscenza delle Idee come di un' intuizione; la sua produzione è chiamata intuire nel *Simposio:* l' Idea è così una visione ultrasensibile, appresa dall' occhio dello spirito.

Sotto l' aspetto gnoseologico (in ciò l' Auffarth ripete il Cohen) la teoria delle Idee sembra identificarsi con la matematica; ma se ne distingue per motivi etici. In sè e per sè presa, l' Idea non è che una vuota astrazione, che acquista contenuto e diventa causa soltanto quando è riferita agli oggetti della percezione; essa è possibile solo quando è posta in tale rapporto con l' esperienza: essa può essere eccitata nello spirito solamente per l' azione di un elemento sensibile (*Fedro*, 249-254; *Fedone*, 74c, 75a; *Simposio*, 206 de; 209 bc.).

Ma quanto più si sviluppa il motivo etico, tanto più diminuisce l' importanza ed il valore del mondo esterno; e il *Simposio* indica con chiarezza la relazione dell' etica con la teoria delle Idee e la valutazione di queste. L' Idea, di cui Platone afferma esplicitamente che può essere conosciuta solo per mezzo del fenomeno, quando è riferita alla sfera dell' etica, si solleva e si sublima a tal segno, che egli cerca di purificarla da tutto ciò che possa turbarne la perfezione: e il motivo consiste nella stessa essenza del fine etico, poichè rispetto ad esso i mezzi che vi conducono appaiono qualche cosa di inferiore e di basso. Perciò Platone vorrebbe, se fosse possibile, liberarla da ogni rapporto con la soggettività e porla in una posizione completamente indipendente dal pensiero umano; ma non trova parole che esprimano il segreto ineffabile della sublime intuizione (ivi, pp. 83-96).

Platone, per indicare il rapporto delle Idee con le cose, parla di μέθεξις; e contro questa si rivolgono le *aporie* della prima parte del *Parmenide;* ma la μέθεξις è inesplicabile solo dal punto di vista parmenideo, che rendeva possibile una falsa interpretazione della concezione platonica, trasformando le Idee in sostanze esistenti fuori di noi, in un mondo a parte. Pensando così la sostanzialità di esse, non è possibile concepirle come un pensiero; mentre le Idee servono a dare una spiegazione del mondo fenomenico, in quanto rendono possibile la ricerca scientifica, anzi il pensiero in generale. Il *Parmenide* contiene una satira del tentativo di rendere sensibile un rapporto

che può essere soltanto pensato: chi persiste a fare la questione della μέθεξις, commette l'errore di fare delle cose l'oggetto della ricerca scientifica, mentre possono essere tali soltanto le Idee.

Solamente le Idee sono, mentre le cose divengono; ma siccome divengono soltanto in quanto sono il contenuto di una coscienza che se le rappresenta, esse presuppongono le Idee, le quali costituiscono così l'unico oggetto della Dialettica; il pensiero si riferisce alle cose solo in quanto ne ricerca la *causa* (*Fedone*, 100 bd). Da ciò appare chiaramente che per Platone l'Idea, come *ipotesi* per la spiegazione del mondo dei fenomeni, è il principio e il centro della ricerca gnoseologica: ciò posto, diventa priva di senso la questione della derivazione delle cose dalle Idee, perchè con essa, il loro rapporto viene collocato nella sfera sensibile: in tal modo riapparirebbe la questione delle cosidette *cause naturali* (pensate qui come principi del pensiero rivestiti di forme sensibili) contro cui appunto si rivolge la critica platonica.

La μέθεξις non è altro che un'immagine che serve ad esprimere il fatto (che non può essere descritto ulteriormente) realizzantesi nel pensiero, che l'Idea è causa e condizione del fenomeno: essa fa le cose ciò che sono per noi, cioè le rende oggetti di conoscenza; perciò essa si collega con l'attività intellettuale di uno spirito in cui soltanto può compiersi tale produzione delle cose (ivi, pp. 97-103).

Il mito dell'*anamnesis* ha lo scopo di esporre la verità filosofica, che è possibile conseguire, per mezzo del pensiero, una conoscenza superiore a quella sensibile. La concezione dell'immortalità dell'anima costituisce per Platone un postulato etico, un principio regolativo, destinato a determinare la condotta: la credenza nella immortalità compie l'ufficio di rendere immortale la vita stessa, poichè così noi viviamo non per questa vita, ma per l'immortalità. La soluzione più profonda della questione è data da Platone non nelle prove del *Fedone*, ma nel *Simposio*.

In tal modo l'Auffarth, pure seguendo le concezioni del Cohen, le interpreta in un senso ben diverso da questi: le Idee sono intese psicologisticamente (o, se si vuole, secondo una spiegazione psicologistica dell'*a priori* kantiano), come leggi del pensiero che solo per la forma, non per intima essenza, si distinguono dai prodotti dell'attività rappresentativa. Così, dopo un lungo giro, ci siamo avvicinati all'interpretazione del Tennemann, che ha formato il punto iniziale del presente studio.

2. - L'interpretazione logico-metodologica della Scuola di Marburg e dello Stewart.

a) P. Natorp; *b)* N. Hartmann; *c)* S. Marck; *d)* A. Stewart

a) P. NATORP.

Iniziatore dell'interpretazione logico-metodologica della teoria delle Idee è Paul Natorp, che l'ha esposta da prima nell'opera *Platos Ideenlehre* (1) e poi riassunta e difesa contro le critiche in un breve studio *Über Platos Ideenlehre* (2), nel quale rileva che il centro della discussione consiste nel senso che si dà all'*Essere* che Platone attribuisce alle Idee. *Essere* è una parola del linguaggio umano, non inventata dai filosofi, ma usata tutti i giorni da tutti e da tutti compresa: mai nell'antica Grecia un filosofo ha trovato necessario di definire l'Essere come un concetto filosofico, usato in senso nuovo, diverso da quello comune. Per contro, Parmenide, parlando dell'Essere come se non fossero possibili dubbi sulla sua interpretazione, afferma τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (fr. 5 Diels) « la stessa cosa sono il pensiero e l'essere », o più esattamente: ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα (fr. 8, 34), « la stessa cosa sono il pensiero e ciò che è fine del pensiero »: e questa proposizione è chiarita dall'altra: οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφασμένον ἐστίν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν (ivi 35-36), « tu non troverai alcun pensiero (cioè non vi è alcun pensiero) senza l'Essere, nel quale è espresso », che cioè costituisce immediatamente il contenuto del suo giudizio. « Il pensiero, ogni pensiero, si esprime in un « è »; il pensiero è, ... in ogni caso, posizione di un Essere (*Über Plat. Ideenlehre*, p. 5) ». E Parmenide parlava così come se ciascuno intendesse l'Essere in tal senso, senza supporre nemmeno che altre interpretazioni fossero possibili. Del resto, ciò appare chiaro quando si ricorda che nell'uso comune dell'idioma greco ἔστιν, *è*, significa: è così, la cosa sta così, cioè, come è stata affermata; che particolarmente nelle domande e risposte, ἔστιν riceve il senso dell'affermazione, οὐκ ἔστιν, della negazione.

Proprio nello stesso modo intende l'Essere il più radicale oppositore della dottrina parmenidea, Protagora, nella tesi: « L'uomo è misura

(1) Dürr, Lipsia, 1903.

(2) Reuther und Reichard, Berlino, 1914.

o giudice di ogni cosa, di ciò che è, che è, di ciò che non è, che non è ». L'opposizione consiste fra ciò che gli uomini soggettivamente affermano e opinano rispetto a ciò che in sè, riguardo all'oggetto, è e non è; secondo Parmenide, l'Essere significa l'Essere della cosa stessa, che viene posto affermativamente o negativamente in ogni pensato, in ogni giudizio, che è eternamente immutabile, uno ed identico; per Protagora invece l'Essere é un *quid* che muta secondo il soggetto e le sue affezioni momentanee; è qualche cosa di completamente relativo, di condizionato soggettivamente: ma per ambedue, l'Essere e il Non-Essere hanno lo stesso significato di ciò che viene pensato nella espressione di qualche pensato, nel giudizio, e che solo costituisce il significato di un pensato.

E precisamente nello stesso senso intende l'Essere Platone, che, contro Protagora, riafferma e, di più, dà un fondamento ben più profondo dei suoi predecessori Eleati, all'Essere eternamente immutabile, uno, identico del pensato; per lui, l'Essere è propriamente il correlativo del λόγος, cioè dell'espressione del pensato, che perciò include immediatamente in sè l'Essere. « L'Essere delle Idee, questa αὐτὴ οὐσία, non è altro precisamente che un Essere tale, quale è posto in ogni puro pensato, come tale, da ciascuno che lo pensa e per ciascuno che comprende un tale pensato (ivi, p. 8) ».

Questo non deve intendersi nel senso che tutto ciò che viene pensato in qualche modo da qualcuno *è* senz'altro: Platone è ben lontano dal cadere in tale soggettivismo, come provano appunto gli sforzi da lui fatti per giungere ad ottenere in modo sicuro numerose determinazioni rispetto a ciò che *è* e che *non è*.

Per Platone, il puro Essere coincide completamente col puro *Pensato,* ma non si deve intendere ciò nel senso del soggettivismo, confondendo il pensato con l'atto del pensiero D'altra parte, non si deve, per evitare tale errore, cadere nella concezione teleologica per cui in contrapposizione a ciò che effettivamente si pensa, l'Essere significa ciò che *deve* essere pensato, poichè qui non si tratta affatto di atti del pensiero, nè come avvengono, nè come debbono compiersi; bensi del contenuto stesso del pensiero, che si distingue *toto coelo* da tutto ciò che avviene o che deve avvenire.

Non si può quindi chiedere se l'Essere, inquanto *Pensato,* sia soggettivo o oggettivo, poichè non si può porre la opposizione o, se si vuole, la correlazione di soggetto e di oggetto al di sopra dell'Essere del Pensato, bensi entro di esso in cui coincidono appunto Essere e Pensiero. (ivi, pp. 3-14).

Avendo così riconosciuto il nucleo centrale della interpretazione del Natorp, possiamo meglio comprendere come egli cerchi nella sua

opera maggiore di giustificare la sua concezione della teoria delle
Idee, studiando lo sviluppo progressivo del pensiero platonico.
Tale sviluppo, a parere del Natorp, comincia col *Menone*, poichè
la teoria della reminiscenza che costituisce il centro del dialogo, si-
gnifica effettivamente la riduzione della conoscenza alla sua sorgente,
l'auto-coscienza; ma questa ha il valore di coscienza in generale e
con essa viene pensata insieme la *legalità* della coscienza (*Gesetz-
lichkeit*), in conformità della quale essa dà forma all'oggetto. La
legge costituisce l'oggetto nella conoscenza e per la conoscenza: in
ciò risiede l'ultimo significato dell'Idea.
Però nel *Menone* la teoria logica si intreccia con una tesi psico-
logica per cui la stessa conoscenza assume l'aspetto di un fatto con-
creto dell'anima: in tal modo il fondamento della logica viene cer-
cato non già nel fatto del pensiero e della conoscenza, nella scienza,
ma nel presupposto psicologico della preesistenza dell'anima. Lo stesso
miscuglio di dottrine appare nel *Fedro* e, anche più, nel *Fedone*, ove
la teoria delle *Idee* è collegata colla ipotesi psicologica della remi-
niscenza. Il *Menone* stesso mostra che in Platone non predomina il
puro interesse teorico della scienza, che invece egli comincia ad as-
sumere l'ufficio del predicatore Orfico e del profeta; e lo stesso a-
spetto assume poi nel *Gorgia* e ancor più nel *Fedone*. Se nel *Me-
none* i confini tra la scienza e la poesia mistica sono ben determinati,
altrove si confondono; ed appunto tali tendenze mitiche e mistiche
hanno permesso di interpretare inesattamente la teoria delle Idee e
di trasformare queste da *leggi* in *cose* di un genere particolare, in
supercose, che appaiono all'anima, quando è libera dal corpo, nello
stesso modo che le cose sensibili le appaiono quando è imprigionata
nel corpo. Se però questo è un fatto innegabile, lo è del pari che
l'interpretazione rigorosamente logica della dottrina persiste anche
di fronte alle deviazioni psicologiche e infine le supera. In ogni modo
ciò che costituisce la grande conquista del *Menone* è la scoperta del-
l'*a priori*. (*Platos Ideenlehre*, pp. 28-41).
Nel *Gorgia*, in cui il Bene si collega con la legge della scienza,
siamo alle soglie dell'Idea, perchè questa ha il significato della legge
e nulla più. La legge, in ultimo, esprime l'unità, la conservazione
dell'unità nel mutamento e nel divenire; ora, per Platone nella con-
servazione risiede il significato vero del Bene. (ivi, pp. 48-49).
Così nel *Fedro* l'eterno Bello, concepito come il più profondo og-
getto dell'amore, non indica altro che il contenuto della dialettica,
lo stesso Eterno, non un esempio di esso; l'Idea, non soltanto un'Idea;
però esso significa l'Idea sotto l'aspetto della forma, quale unità del
molteplice; così la bellezza della forma sensibile è ridotta a semplice
somiglianza dell'Idea come forma. Se nel *Gorgia*, l'Idea era conce-

pita rispetto al contenuto come Bene, nel *Fedro* si insiste piuttosto sul suo aspetto di forma, che, a differenza del Bene, offre alla vista la sua immagine sensibile nella bella forma corporea.

Se l'oggetto della ragione, il fine ultimo del puro pensiero, l'unità assoluta, si solleva al disopra della sfera del sensibile, il metodo della unificazione, il rapporto del molteplice all'unità, è possibile anche in tale sfera, in quanto sta alla base dell'impulso della fantasia estetica che è pure impulso alla unificazione del molteplice. Il Bello indica piuttosto il metodo di unificazione, il Bene, la stessa assoluta unità.

Il corismo delle Idee, che Aristotele attribuisce a Platone e di cui si suole trovare una chiara espressione nel *Fedro*, non esiste, perchè è assolutamente certo che sempre le Idee Platoniche « significano metodi e non cose, unità pensabili, pure posizioni del pensiero e non « oggetti » esteriori, anche se ipersensibili (ivi, p. 73) ». Separando il concetto del sensibile, Platone voleva mostrare che il puro concetto è il *prius* originario, l'empirico, il derivato (ivi, pp. 57-73, 81).

Il *Teeteto*, il *Fedone*, il *Simposio* e la *Repubblica* compiono tre uffici: 1.o riducono tutti i concetti possibili a un numero limitato di concetti fondamentali o categoria. Questo lavoro, iniziato nel *Teeteto*, prosegue nel *Parmenide* e nel *Sofista;* 2.o riducono tutte le proposizioni della scienza a proposizioni che ne formano l'ultimo fondamento cioè a principi; come luogo classico per questo punto, può considerarsi l'ultima parte del *Fedone;* 3.o pongono il fondamento di tutte le scienze particolari in una connessione sistematica in cui esse, disposte in ordine determinato secondo la loro reciproca dipendenza e affinità, si riducono in ultimo ad una scienza fondamentale, la scienza del metodo o la dialettica: questo lavoro, iniziato nelle linee generali nel *Simposio*, è sviluppato nella *Republica*. Queste tre ricerche si collegano vicendevolmente.

Il *Fedone*, dando per base a tutti i giudizi dei giudizi fondamentali, dice che tutti i concetti hanno per base dei concetti fondamentali. L'Idea del Bene, del Bello ecc. non è altro che il significato sufficiente (cioè sufficientemente fondato) della predicazione di bello, buono ecc.; la μέθεξις, la partecipazione all'Idea, non è altro che la giusta sussunzione sotto la definizione sufficiente del predicato. Ciò che nel *Teeteto* assume la forma del concetto, appare nel *Fedone* sotto quella del principio, talchè questo è uguale a concetto fondamentale: così si procede sino a un primo principio o ἀρχή (101, e).

Però anche il *Fedone* e la *Repubblica* contengono, come il *Fedro*, una mescolanza di psicologia e di dialettica, poichè Platone unisce le sue rappresentazioni psicologiche (collegate con l'Orfismo) alla teoria delle Idee; però nelle due prime opere lo psicologo è più di-

stinto dal dialettico e quest' ultimo si afferma più recisamente di quel che avvenga nel *Fedro*, in cui Platone si è avvicinato alla trascendenza, pur senza cadervi, come in nessun altro dialogo. In esso, la legge dell' unità è pensata, ma non come pura legge per la conoscenza dell' oggetto nell' esperienza, ma anche come qualche oggetto che deve essere conosciuto per sè stesso oltre l' esperienza. L' affermazione che le cose sono immagini delle Idee è metaforica, ma è la metafora più pericolosa che potesse scegliersi; è ben vero che riappare nel *Fedone*, ma negli ultimi sviluppi dialettici di questo dialogo è superata e viene poi abbandonata nel *Parmenide*. Nel *Fedro* mancano le espressioni, offerte dal *Fedone* (παρουσία, μέθεξις) che indicano nel modo più chiaro l' immanenza dell' Idea nei fenomeni (ivi, pp. 75-86).

L' « in sè » di cui parla il *Teeteto* non indica altro che l' esistenza di un concetto il quale esiste come tale quando ha sufficiente fondamento nella connessione organica dei concetti (ad esempio, può citarsi l' esistenza di π); inoltre, dal *Teeteto* in poi, l' « in sè », serve ad accentuare l' opposizione alla relatività illimitata del fenomeno.

Nel *Teeteto* la maieutica socratica si determina inquantochè la derivazione della conoscenza dall' io, di cui parla il *Menone*, acquista il significato di produrla con le proprie forze: così viene espressa in modo chiaro, senza mistione di forme mitiche e mistiche, il concetto della conoscenza *a priori*. I sensi non sono che l' occasione del conoscere; ma la conoscenza deve essere prodotta da sè stessa dalla coscienza. Dai primi essa riceve soltanto una materia cui deve dare una forma, l' x che deve essere determinato; i sensi pongono il problema che essa deve risolvere per giungere alla conoscenza. L' Essere ha qui (come sempre in Platone) il significato di posizione nel pensiero, di unità della determinazione, e quindi di predicazione; la funzione fondamentale su cui poggia la conoscenza è chiaramente indicata come giudizio (δόξα) e propriamente come giudizio di relazione (*Teet.*, 186 b, 189 f); così la conoscenza è ridotta al concetto, alla funzione fondamentale dell' *unità sintetica*, e i concetti si riducono a concetti fondamentali, intesi come specie fondamentali della sintesi, cioè a funzioni fondamentali del giudizio. Ma tutti i giudizi validi debbono connettersi in un sistema, cioè nella *scienza*, e fondarsi in giudizi fondamentali primitivi: il *Teeteto* offre un abbozzo della determinazione dei concetti fondamentali, che è svolto nel *Fedone*, nel *Simposio* e nella *Repubblica*. Nella seconda parte del dialogo è discussa la tesi che identifica la conoscenza con la rappresentazione: quando all' inizio della discussione (187 a) si dice che occorre ritornare da capo, occorre prendere alla lettera ciò, perchè i risultati ottenuti non esistono più per la nuova ricerca: alla concezione prece-

dente che intende la *doxa* come giudizio, come rapporto del molteplice sensibile con l'unità del pensiero, posto per mezzo di funzioni sintetiche fondamentali o categorie, si contrappone la tesi dogmatica, per cui l'oggetto è dato, prima nella percezione sensibile e poi nella rappresentazione che ne é l'immagine e che diventa conoscenza quando è giustamente riferita all'oggetto percepito. Questa tesi viene esaminata e ridotta all'assurdo, sebbene nel testo platonico Socrate non accenni che la δόξα è intesa ora in senso completamente diverso dal precedente, designando non più *giudizio,* ma rappresentazione (ivi, pp. 97-113). Il significato puro e originario dell'Idea quale contenuto della predicazione è indicato chiaramente alla fine del *Cratilo* (ivi, p. 125).

Un ulteriore sviluppo delle concezioni platoniche offre il *Fedone*, che tratta, piuttosto che della morte, della vita, della vita del filosofo, che è la vita nell'eterno: ciò che attira veramente l'interesse è non l'immortalità personale, ma la partecipazione alla eternità, che il filosofo ha già nel pensiero dell'Idea; il tema del dialogo non è la speranza di una vita futura, ma la realtà di una vita eterna già possibile qui, la vita nell'eterno. Il *Fedone* è una delle testimoniànze più chiare che l'Idea ha per contenuto essenziale soltanto il procedimento logico: qui (90 b) la dialettica assume per la prima volta l'aspetto della logica, e da essa deriva la conoscenza di ciò che è (90 d). Le Idee si definiscono col rapporto che hanno con le domande e risposte (λόγος); l'espressione ἡμετέραν οὖσαν riferita all'Idea (76 e) indica un possesso proprio della coscienza. L'Essere attribuito alle Idee è semplicemente quello che risiede nella risposta data con fondamento logico alla domanda: cos'è il bello, cos'è il bene etc. (ivi, pp. 126-131).

E' ben vero che la distinzione radicale tra la funzione sensibile e quella concettuale sembra nel *Fedone*, come nel *Fedro*, diventare separazione, e che espressioni di tal genere (χωρίζειν, χωρισμός, χωρίς: 67 cd; 76 c), che sono usate per il rapporto tra l'anima e il corpo, facilmente possono passare a designare quello tra l'Idea e il fenomeno; ma ciò contraddice alla tesi della partecipazione della sensibilità alla conoscenza offerta nel *Teeteto* i cui risultati sono presupposti dal *Fedone* (66 b-d; 67 c; cf. *Teeteto*, 184 c e sgg.; 185 e; 186 c). La differenza tra i due dialoghi è più di intonazione che di contenuto; infatti, anche il *Fedone* afferma (75 c) che si deve ricorrere *all'aiuto dei sensi*. Anzi la conclusione del dialogo pone il fondamento di una scienza del divenire di cui non parlano nè il *Fedro*, nè il *Teeteto:* il mutevole fenomenico è considerato come un secondo genere dell'Essere, e di fronte a ciò perde ogni importanza l'espressione *fuga dal mondo.*

Sebbene il *Fedone* attribuisca al principio della reminiscenza e a quello della preesistenza dell' anima la stessa necessità della ipotesi delle pure posizioni del pensiero, è molto più interessante il riconoscimento della necessaria partecipazione della sensibilità alla conoscenza: qui, come nel *Teeteto*, la percezione pone l' x da determinarsi; al problema della sensazione si riferisce totalmente la funzione concettuale, che può esplicarsi solo nella determinazione di tale indeterminato, cioè nella soluzione del problema offerto dalla sensibilità. Soltanto i sensi ci portano a riconoscere un essere puramente pensabile. I concetti fondamentali sono essenzialmente concetti di relazione, e ogni relazione implica sempre un molteplice che deve riferirsi all' unità del pensiero, che pone il rapporto: in questa concezione del carattere originario della funzione unificatrice del pensiero risiede (quantunque si congiunga con sviluppi psicologici e metafisici) il nucleo di tutta la trattazione. Un ostacolo a ulteriori sviluppi è posto nel fatto che, come già nel *Teeteto*, Platone pensa ancora il concetto come un *quid* rigido, immobile, che mai diviene; solo più tardi egli riconoscerà nei concetti una specie di movimento, di sviluppo interiore, di vita, che dà per risultato la produzione nella coscienza degli oggetti proprî del pensiero. Ma intanto il *Fedone* parla già della verità della conoscenza empirica, in quanto si fonda in quella dell' Idea: il sensibile è parvenza e semplice opinione sinchè non è ridotto alle pure posizioni del pensiero, sinchè il mutare del fenomeno rimane privo di legge e quindi non ha determinazione; ma questa, compiuta per mezzo di una legge, deve essere possibile, e perciò anche il sensibile possiede un proprio essere, una verità propria.

Le due specie dell' Essere hanno per fondamento due specie di giudizi, inquantochè l' essere in generale significa solamente la funzione del giudizio e all' infuori di essa non ha alcun significato determinabile: il giudizio empirico deve quindi essere reso possibile da quello puro; cioè il mutamento nell' essere appare un mutamento nelle determinazioni del giudizio. Così (in 96-107) la ricerca delle cause del divenire e del perire tratta dei fondamenti logici del giudizio che si riferisce ad essi e (siccome il divenire e il perire sono la stessa cosa dell' esperienza), tale ricerca equivale all' altra del fondamento che il giudizio empirico trova in quello puro. Il *Fedone* mostra (99 e) che non si deve pretendere di cogliere immediatamente il reale, l' esistenza di fatto nel sensibile, perchè soltanto nei λόγοι, nel processo logico è possibile contemplare la verità di ciò che è (degli ὄντα, che qui significano appunto la verità empirica), o piuttosto in tale processo essa può essere fondata: infatti i λόγοι non sono soltanto l' organo che ci permette di afferrare oggetti esistenti fuori di noi, perchè, ben lungi dal poter essere considerati

come l'immagine di un modello che è la realtà di fatto, sono essi che permettono di giustificarla, in quanto i fatti acquistano valore di verità soltanto quando trovano il loro fondamento nelle posizioni del pensiero, nei principi logici. Questo principio, che esprime in modo radicale il significato metodologico dell'Idea, deve chiamarsi il principio dell'Idealismo critico o, anche meglio, metodologico.

Si deve rilevare che la prima ipotesi di Platone non è quella dell'esistenza dell'Idea: l'Idea stessa è l'ipotesi, e la *partecipazione* esprime soltanto la sussunzione, la relazione del caso singolo con la legge. Si parli di παρουσία o di κοινωνία del bello, per esempio, il significato è sempre che soltanto grazie alla definizione della bellezza, il bello è tale; il fondamento dell'affermazione « un certo oggetto è bello » deve ricercarsi solamente nell'accordo che esso ha con un giudizio fondamentale puro, che determina il concetto della bellezza. Fin qui, il *divenire* e il *fare* debbono intendersi in senso puramente logico, senza alcun riferimento al tempo. Dall'Idea, che funge da predicato, il soggetto riceve la sua determinazione, cioè la sua nota: ossia si tratta soltanto del rapporto tra soggetto e predicato nel giudizio valido, cioè fondato logicamente. Ogni giudizio empirico (x è A) deve conservare l'identità del giudizio fondamentale puro (A è — questo e questo), che determina ciò che deve pensarsi nel predicato A: tali posizioni originarie del pensiero ricevono poi la loro giustificazione dalla loro connessione deduttiva interiore.

Sin qui, pare che non si oltrepassi la sfera dei puri concetti (la matematica, forse l'etica pura) e che non si offra alcun fondamento del divenire: come è possibile giustificare la scienza della natura? Il fondamento del giudizio empirico risiede nella possibilità di collegare con lo stesso soggetto predicati contraddittori in modo tale che i giudizi fondamentali e la loro connessione deduttiva conservino la loro purezza: il concetto del divenire e del perire significa che di uno stesso soggetto si afferma una volta che è A, un'altra che è non A, ma che però queste due affermazioni sono in accordo tra loro e coi giudizi fondamentali che ne formano il presupposto. Ora affermazioni contraddittorie possono essere valide contemporaneamente quando muta il rapporto (B è più grande rispetto ad A, meno rispetto a C) o, viceversa, possono esserlo sotto lo stesso rapporto se un predicato lascia posto all'altro in un momento diverso, talchè la determinazione A sia valida nel momento 1, quella non A in quello 2, perchè il secondo è la negazione del primo, che non è più. In ciò (afferma il Natorp, che così trova un antecedente platonico di una dottrina kantiana) consiste in certo modo una deduzione trascendentale del tempo, in quanto la separazione che esso produce è condizione della validità di predicazioni contraddittorie dello stesso soggetto

anche sotto l' identico rapporto: infatti il tempo, in ultima analisi, è nulla più che tale distinzione nella coscienza logica. Noi diciamo che il passato non è più, il futuro non è ancora, che cioè, ambedue non sono; ma al pari dell' Essere, il Non-Essere può risiedere soltanto nel pensiero, perchè l' unico significato che può attribuirsi ad essi è quello delle posizioni positive e negative nel pensiero.

Da tutto ciò risulta che le determinazioni stesse debbono permanere immutabili e non solo nelle pure posizioni del pensiero, ma anche in quelle empiriche: è vero che non si trova l' espressione esplicita di questo presupposto, ma in esso ha il suo fondamento la prova dell' immortalità dell' anima. La conseguenza che da esso deriva è che in generale il divenire e l' accadere debbono pensarsi come semplici mutamenti di luogo, di determinazioni per sè immutabili; i soggetti ultimi non possono essere altro che luoghi per sè vuoti. Così siamo condotti ai presupposti del *Timeo* (49 e sgg.) ove il soggetto ultimo è la χώρα, cioè il sistema di quei luoghi in cui entrano o donde escono le determinazioni. Sebbene il *Fedone* non formuli tali presupposti in modo esplicito, pure ne contiene tutte le premesse (cf. 103-105): l' espressione stessa ὑπεχωρεῖν implica come fondamento una χώρα o spazio (ivi, pp. 137-156).

Il *Simposio* afferma che, al termine della ricerca scientifica, si scorge l' unità della scienza (210 d) nel suo ultimo fondamento di unità, l' Idea, che qui è l' Idea del Bello; ma siccome questo rappresenta sempre la legge, qui il Bello uno ha necessariamente il significato della stessa legge della legalità *(das Gesetz der Gesetzlichkeit);* ossia « la sintesi ultima, centrale di tutte le conoscenze particolari nella legge primordiale della stessa conoscenza, nel suo ultimo fondamento metodologico (ivi, p. 171) ».

Il Bello in sè non è l' oggetto della percezione sensibile, perchè non è corporeo, ma non è nemmeno una proposizione scientifica particolare, una particolare scienza (211d: οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη): tuttavia precedentemente (210d) è designato come l' oggetto di una singola scienza o, meglio, della Scienza una, e di poi (211c) della Scienza ultima in quanto si distingue dalle discipline scientifiche particolari. Ciò può significare soltanto questo, che esso non è un' *Idea,* ma l' *Idea,* non *una legge,* ma *la legge,* la legge della legalità. Cioè esso è il Trascendentale, ciò che supera gli oggetti, ma è insieme l' unico fondamento di ogni oggetto e di ogni scienza, ciò che può conseguirsi percorrendo la via della scienza, nella sua ascensione induttiva dalle *scienze* alla *scienza;* perciò coincide con l' ἀνυπόθετον della *Repubblica*, cioè col principio non fondato su presupposti, la condizione incondizionata; è ben vero che questo nella *Repubblica* viene designato come Bene, mentre nel *Simposio* riceve

il nome di Bello, ma occorre non dimenticare che nel pensiero platonico questi due concetti si collegano sempre in modo indissolubile. Tale oggetto dell' ultima conoscenza, che supera tutte le conoscenze particolari delle particolari scienze in quanto è l' ultima legge della conoscenza e della scienza di cui esse sono casi, è l' ultimo fondamento di tutti i fondamenti, e quindi non un *principio, un' ipotesi*, ma il *principio stesso*, la *stessa ipotesi*. In questo senso si debbono intendere le espressioni iperboliche della *Repubblica* e quelle posteriori del *Filebo*, (64c) in cui con tutta chiarezza è presentato come comune concetto fondamentale quello della misura comune e quindi della legge, in cui si unificano le Idee del Bello, del Bene e del Vero. Il Bello mette in luce nella legge il significato della misura, della perfezione, dell' unità armonica, del « Cosmos », ossia ne esprime l' aspetto formale nel più ampio senso; il Bene vi accentua invece il significato della conservazione, della permanenza nell' eterno; mentre nel Bello è posto in luce il rapporto dell' unità con la molteplicità, quale causa di appagamento, nel Bene è piuttosto messa in rilievo la stessa unità fondamentale che include in sè il molteplice il quale in esso permane. È quindi completamente errato il pensiero che nel *Simposio* possa trovarsi l' espressione della ipostasi delle Idee.

Il Bello di cui si parla in questo dialogo, che non si presenta nè nello spazio, nè nel tempo, nè in cielo, nè in terra, è accessibile solo alla conoscenza scientifica, che progredisce metodicamente per la via dell' induzione; e la sua visione costituisce l' inizio della vita vera per l' uomo che, congiungendosi con esso, nell' atto della procreazione spirituale, può partecipare alla immortalità, pur nella vita mortale: ciò significa che il principio della conoscenza deve mostrare la sua fecondità in quanto fa penetrare la legge in questa vita terrena, che viene così compenetrata dall' eternità.

Con l' affermazione che l' ultimo oggetto dell' Eros non è pensiero, sebbene costituisca la sorgente di tutti i pensieri, è completamente superato, per la prima volta in modo definitivo, il significato psicologico dell'Idea, quale conoscenza *a priori:* la sua conoscenza non è ricevuta dall' esterno, in una vita che precede e segue questa, non consiste nella scoperta di una rappresentazione che già esiste in noi, perchè è il prodotto di quel processo di continuo innovamento che forma la vita della coscienza. In tal modo la *anamnesis* non è abbandonata, bensì riceve un significato più puro e profondo. La pura legge non può essere il prodotto del pensiero; ma ogni pensiero determinato, cioè tutto il contenuto delle scienze; ed anche la stessa esperienza comune, non si trova, ma si produce: in altri termini, l' *a priori* « *metafisico* » è superato da quello « *trascendentale* ». In tal modo si ha conferma del progresso che rappresenta il *Simposio* nel senso della immanenza in confronto del *Fedone* ivi, pp. 171-174).

L'ordinamento sistematico delle scienze, abbozzato nel primo dialogo, riceve il suo sviluppo nella *Repubblica* in cui Platone cerca di sintetizzare i resultati del suo lavoro e dove quindi appaiono le traccie di tutte le fasi attraversate precedentemente dal suo pensiero, cioè dal *Gorgia* (e forse prima) al *Simposio*.

Nella *Repubblica* l'Idea del Bene è posta sopra l'Essere e il pensiero, perchè, fondandosi ogni essere nelle posizioni della scienza soltanto, quel principio che costituisce il fondamento ultimo di tutti gli esseri, cioè di ogni essere particolare, è superiore a ciascuno di essi. « Esso rappresenta non un (particolare) essere nè una (particolare) conoscenza, ma la stessa posizione del pensiero, in quanto principio che dà l'ultimo fondamento ad ogni essere particolare, ad ogni particolare conoscenza. E' la Legge del puro pensiero.... « libero da presupposti » che così forma la base fondamentale di tutti i presupposti della scienza del pensiero, che così, per usare l'espressione del Kant, « rende possibile primitivamente » ogni conoscenza particolare e ogni oggettività della conoscenza (ivi, p. 187) ».

Che veramente questo sia il pensiero di Platone è provato dal passo (che segue immediatamente quello accennato) in cui è detto (509d-513e) che il principio senza presupposti, che è espresso dall'Idea del Bene, può raggiungersi soltanto col processo logico che dai principî relativi delle scienze particolari concrete va ai fondamenti ultimi del pensiero, donde quelli possono essere dedotti; e si noti che per tale processo vale soltanto la legge della connessione deduttiva, che regna nella scienza. Con ciò si afferma, in modo chiarissimo, che l'ultimo fondamento del pensiero non deve essere τὶς λόγος, una posizione particolare del pensiero, bensì αὐτὸς ὁ λόγος, la posizione pura, l'ultima legge della stessa posizione del pensiero, donde debbono derivare e diventare intelligibili tutte quelle particolari. In altri termini, l'Idea del Bene deve concepirsi « non come un principio logico ultimo, ma come il principio della stessa logicità e in generale, come ciò in cui in ultimo debbono essere fondate tutte le posizioni particolari del pensiero e quindi ogni essere particolare — l'Essere significa soltanto posizione del pensiero —; e debbono esservi fondate non come in un Essere ultimo che oltrepassa e precede il pensiero...., ma unicamente come nella propria legge ultima di esso, poichè si chiama legge « il principio » di una deduzione.

« In generale la legge è ciò che costituisce l'oggetto; questa legge stessa che l'oggetto deve fondarsi nella legge è, in quanto supera ogni oggetto ed anche ogni legge (λόγος) particolare, non una legge, ma la Legge; da ciò appare subito chiaro fino a qual punto questo principio ultimo superi persino la conoscenza della scienza (ivi, pp. 189-190) ».

Nè si può obbiettare che Platone si vale delle espressioni αἴτιος, αἰτία, perchè, come appare dal *Fedone*, egli riconosce come unico fondamento (*Grund*) quello logico, cioè la legge. Il significato vero dell' ἀνυπόθετον è dunque il salire dal processo delle presupposizioni all' ultimo principio di tale procedimento, che non ammette oltre sè altri presupposti: ossia si tratta dell' αὐτὸς ὁ λόγος, della legge del pensiero, cioè della legge stessa della legalità, per cui l' oggetto deve essere costituito nella legge: infatti il *Fedone* mostra che λόγοι, ἰδέαι, ὑποθέσεις hanno lo stesso significato.

Ma perchè Platone ha designato l' ultima legge con una espressione che apparentemente non appartiene alla sfera della logicità pura? Siccome egli non ha mai mostrato direttamente come la distinzione della posizione incondizionata dalle altre condizionate serva di fondamento al concetto del Bene, occorre tentare di ricostruire il suo pensiero.

Nella cerchia del mondo empirico la riduzione alla legge incondizionata non può mai apparire perfettamente realizzata; quindi la sua realizzazione rimane sempre un problema, una esigenza rispetto alla quale appare, nonchè possibile, necessaria, l'ascensione metodologica a punti di vista (cioè Idee) sempre più alti; quindi, in quanto ha il significato di esigenza o di *dover essere*, l' incondizionato oltrepassa l' Essere e il *Fedone* già spiega il Bene per mezzo del dover essere.

Mentre in ogni essere è posta una legge, nel dover essere è posta la legge nel senso dell' esigenza, non dell' Essere; ogni legge determinata sottostà a limitazioni, invece la esigenza della legge stessa ha validità illimitata. La Legge, come ultimo fondamento logico delle leggi particolari, le supera per *antichità* (cioè le precede logicamente) e per *potenza* (cioè ha maggiore importanza logica) e quindi oltrepassa ogni essere.

Ma il Bene, per Platone, non significa soltanto l' ultimo principio logico ed etico, perchè egli lo pone in rapporto anche coll' accadere cosmico, e lo considera come fondamento dell' essere puro delle Idee e del dover essere pratico ed altresì del divenire delle cose sensibili. Se, come mostra il *Fedone*, l' Idea ha il significato di legge, il Bene può esprimerla soltanto nel suo aspetto di principio dell' ordine universale, quale condizione di conservazione; cioè l' ordine cosmico ha per base esclusivamente quel principio che ha per primo ufficio l' ordinamento del mondo delle Idee e inoltre, quale Fine ultimo, diventa principio organizzatore anche del mondo morale.

L' Idea pura, l' Idea del Bene non ha alcun significato teologico; il suo principio è quello della logicità. Ora, il Bene ha, come mostra il *Gorgia*, il significato essenziale della conservazione: nel suo aspetto

logico, esso, quale legge immutabile cui si riferisce il molteplice e il mutevole, rende possibile la permanenza di questo nel pensiero; nel suo aspetto etico, ha il senso della persistenza della volontà nell' unità del fine e nell' aspetto cosmologico, esprime la legge cosmica della permanenza dell' Essere nella mutazione.

Soltanto in quest' ultimo senso, la conservazione (quale persistenza nel tempo) implica quel riferimento al tempo che manca negli altri due aspetti del Bene; ma il concetto di questo non ha per sè significato temporale. L' Essere di cui si parla è quello della funzione del giudizio (*Fedone*) e questa significa, in generale, la permanenza di relazioni, siano esse o logiche primitive o teleologiche o temporali (del divenire), cioè le leggi nel senso comunemente usato di leggi naturali. Intendendo per legge, nel suo senso più comprensivo, ogni espressione della permanenza di una relazione, l' Idea ha il significato fondamentale di legge.

La determinazione del posto che occupa la dialettica rispetto alle altre scienze, interessa essenzialmente perchè dà la prova che il significato dell' Idea del Bene si esaurisce nella distinzione tra il *principio*, che costituisce l' oggetto della prima, e l' *ipotesi*, che è assegnata allo studio delle scienze particolari.

« *L' Idea come metodo, come il metodo del fondamento radicale delle scienze nella legge ultima del pensiero stesso* (ivi, p. 210) » è l' ultima parola della dialettica platonica (ivi, pp. 175-210).

Il risultato di tutta la ricerca precedente è appunto che le Idee debbono intendersi non come cose, ma come *metodi*, come fondamenti per lo studio dei fenomeni, i quali partecipano ad esse, cioè debbono pensarsi come sviluppi progressivi di quei procedimenti metodologici dell' esperienza in cui risiede il significato delle Idee: queste indicano il fine, il punto infinitamente lontano che determina la direzione del cammino dell' esperienza, in quanto esprimono la legge del suo processo.

Però le Idee potevano intendersi come cose e così appunto le interpretò Aristotele, il quale però dovette probabilmente formulare una concezione già esistente nella stessa Accademia Platonica. Contro tale errore d' interpretazione sono rivolti due dialoghi (e specialmente il *Parmenide*), in cui Platone si limitò a proporre ai critici che l' avevano frainteso un enigma, che doveva essere risolto da chi voleva intendere davvero il suo pensiero; chi non era capace di far ciò era condannato a non comprenderlo.

Il merito che Platone riconosce agli Eleati è quello di avere scoperto i concetti fondamentali della conoscenza e un particolare modo di procedere nella loro trattazione (sebbene non quello definitivo); perciò egli vede delle Idee nei concetti studiati da Zenone e, pre-

cedentemente, anche da Parmenide; agli Eleati inoltre attribuisce la scoperta della tesi negativa che nel mondo fenomenico si incontrano predicati contraddittori, che fanno dubitare della intelligibilità delle apparenze. Ma Platone, che nella sua teoria delle Idee non si era fermato ai resultati ottenuti dall'Eleatismo, mostra chiaramente che ciò che l'interessava nelle loro ricerche non era il contenuto materiale della loro teoria, la tesi dell'Unità del tutto, bensì il metodo della determinazione dei concetti fondamentali, sebbene non lo trovasse pienamente soddisfacente. Quindi, benchè nel *Parmenide* al cuni personaggi portino il nome dei principali rappresentanti della scuola di Elea, il dialogo, dal principio alla fine, si svolge nella sfera della stessa Accademia Platonica: e perciò il linguaggio usato è quello proprio della teoria delle Idee e l'oggetto della discussione non è la validità di questa, bensì la sua interpretazione e il valore e il significato che essa possiede per l'esperienza.

Nella prima parte del *Parmenide*, Socrate intende le Idee come cose di una natura particolare, contrapposte agli oggetti sensibili, e perciò, quando è incalzato dalle critiche di Parmenide, non sa mai trovare la risposta che gli si sarebbe offerta certamente, se si fosse collocato nella posizione di pensiero che interpreta le Idee come metodi: ciò deve far concludere che le critiche esposte da Platone stesso e lasciate senza risposta (le quali in gran parte riappaiono in Aristotele) sono rivolte non contro la forma vera ed autentica della teoria, ma contro un'alterazione di essa cui Platone doveva opporsi, onde affermarne ed approfondirne il significato vero e scientifico di fronte alle obbiezioni che erano sorte persino nella sua scuola. Il pericolo del soggettivismo è escluso dalla concezione platonica, in cui il metodo domina sovranamente, talchè l'Idea, intesa come metodo, non può ammettere alcun presupposto, nemmeno la *coscienza:* quindi l'ipotesi accennata nel dialogo, che l'Idea debba intendersi come pensiero soggettivo, non può corrispondere alla dottrina platonica ed è subito respinta.

Ma le difficoltà precedenti appaiono un giuoco infantile di fronte alla più grave di tutte (133 sgg.): come il mondo dell'esperienza, nella sua relatività illimitata, può sottoporsi al metodo delle Idee? E pure, essa deve trovare una soluzione; di più, l'Idea è dichiarata indispensabile. Infatti, il rinunciare ad essa, che ha il significato di predicazione fornita di fondamento, equivarrebbe a disperare di ogni giudizio fondato del pensiero scientifico.

Un'altra difficoltà riguarda il nostro possesso, la nostra conoscenza dei puri oggetti del pensiero. A noi sono dati soltanto quelli empirici, oggetto della conoscenza empirica, ma quelli puri, cui si riferisce la conoscenza pura, non ci sono dati, perchè se lo fossero, ces-

serebbero di essere tali per diventare a loro volta empirici. Se poi ne attribuissimo la conoscenza a Dio, egli potrebbe conoscere solo gli oggetti puri, non quelli empirici, con cui il pensiero puro, in quanto tale, non ha rapporto. Quindi, siccome ciò che ci è dato è soltanto l'esperienza, come possediamo i concetti puri fondamentali, che non sono oggetto di questa, cioè come è possibile per noi una conoscenza *a priori?*

Si potrebbe rispondere che il resultato della deduzione è la prova unica, ma sufficiente, del nostro possesso dei concetti fondamentali, di cui ci offre la garanzia; quindi, si può legittimamente parlare di una conoscenza empirica dell' *a priori*. Ma ammettendo pure il nostro possesso di essa, come per suo mezzo ci è possibile raggiungere l' oggetto dell' esperienza, che tuttavia costituisce il vero problema per noi, l' x della equazione della nostra conoscenza? La sola indicazione di questo problema e il valore che le viene attribuito manifestano già per sè il grande progresso segnato dal *Parmenide* sugli scritti precedenti, in quanto determinano una direzione completamente nuova del pensiero di Platone, che qui, per la prima volta, rappresenta esplicitamente l' esperienza come una specie ben caratterizzata di conoscenza, anzi come quella che propriamente ci riguarda: d'ora in poi, l' affermazione dell' Idea stessa sarà possibile solo quando essa potrà apparire il fondamento della *possibilità* (cioè del fondamento metodico) dell' esperienza.

In tal modo è definitivamente superato il falso separatismo dell' Idea dall' esperienza, di cui invece deve garantire la possibilità.

In ciò consiste il tema della seconda parte, la più importante, del dialogo (di cui la prima costituisce solo il preludio): così l' errore dell' Eleatismo e di quella male intesa teoria delle Idee che, contrapponendo come due cose il mondo ideale e quello sensibile, cercava vanamente qualche rapporto fra essi, è totalmente sradicato, non solo con l'indicazione delle assurdità che ne sono la conseguenza, ma anche con la prova che l' Idea entra originariamente in relazione positiva con l' oggetto dell' esperienza e perciò non solo non può essere pensata come separata da questo, ma nemmeno può riporsi in esso come una cosa o un oggetto, poichè è concepibile soltanto come un metodo, che rende possibile ogni oggetto. Così si risolve definitivamente la questione della partecipazione. Il riferimento al procedimento deduttivo non raggiunge il suo scopo, finchè non si prova che esso permette realmente di raggiungere l' oggetto dell' esperienza.

La seconda parte del dialogo contiene la *teoria dell' esperienza* della dottrina platonica. E' vero che tale ricerca viene rappresentata come una ginnastica dialettica, ma siccome senza di essa nè Socrate, nè altri potrebbe risolvere la questione fondamentale, si può aspet-

tare che il resultato debba essere la soluzione, almeno indiretta, di questa; e così è effettivamente.

Si tratta di chiarire dei concetti fondamentali e ciò accenna al problema più importante della ricerca filosofica, il sistema dei concetti puri. Come punto di partenza potrebbe scegliersi, con pari diritto, qualsiasi concetto puro, perchè ciascuno, sviluppato correttamente, condurrebbe, con uguale necessità logica, à tutti gli altri. Se Parmenide preferisce partire dal concetto centrale della sua filosofia (quello dell' Uno), occorre vedere in esso soltanto un esempio rappresentativo del concetto puro, della funzione concettuale, non l' espressione generale di esso. Per conseguenza, il Non-Uno (o l' Altro dell' Uno) non deve intendersi come l' oggetto dell' esperienza, l' x da determinarsi. Tale aspetto esso assumerà quando saranno raggiunti i resultati della ricerca, ma all' inizio di essa non sono posti come fondamento i concetti platonici di Idea e di fenomeno, perchè sinora essi sono oggetti di dubbi ed è appunto per risolvere il più importante di questi che è apparsa necessaria la nuova ricerca.

Per ciò che riguarda il rapporto dell' Uno con l' Idea, si deve ricordare che, come afferma il *Filebo*, ogni concetto fondamentale è insieme uno e molteplice, quindi le Idee potrebbero con ugual diritto chiamarsi Unità, Identità, Differenze, Permanenze e anche Mutazioni.

Le pure funzioni del pensiero non sono altro che le espressioni diverse della funzione pura, di cui mettono in luce un aspetto particolare; è ozioso perciò discutere se l' Uno rappresenti l' Idea o un' Idea, perchè sostanzialmente non vi è differenza tra le due cose; però è preferibile presupporre dapprima che rappresenti un' Idea dalla quale poi si riceverà l' impulso verso tutte le espressioni della funzione del pensiero. L' *Altro* apparirà poi, come il campo della *posizione relativa* (*beziigtiçhe Setzung*), o la sfera dell'esperienza, cioè il molteplice, che partecipa dell' *In sè* o dell' *Eidos*.

Se l' oggetto cui si riferiscono le posizioni del pensiero è l' Uno stesso, si cade nell' assurdo che tutte e nessuna gli possono essere attribuite: questo prova, contro l' Eleatismo, che é falso porre l' Uno come il soggetto che si deve determinare e di cui si affermano *a priori* tutti i predicati possibili, che invece il vero soggetto della determinazione è piuttosto l' Altro, il Non-Uno, che ora qui appare esplicitamente identificato con l' x della esperienza, con ciò che *partecipa*, ossia col fenomeno; di questo si possono affermare tutte le determinazioni, anche quelle contraddittorie, perchè costituisce la sfera della posizione relativa, in cui si possono collocare anche predicati contraddittori (che per sè presi si escluderebbero) senza cadere in contraddizione. In tal modo è già risolto il problema fondamen-

tale; il passaggio dall' Idea al fenomeno è già ottenuto perchè il fenomeno significa appunto la posizione relativa, il cui fondamento appare nelle stesse funzioni pure del pensiero, anzi in quella universale, che consiste appunto nella relazione; quindi, i veri predicati del pensiero, le pure posizioni di esso, in quanto costituiscono delle specie della relazione, si conformano al vero soggetto della nostra conoscenza, cioè all' oggetto dell' esperienza e perciò possono legittimamente essergli applicate. Dopo queste considerazioni generali, si possono rilevare alcuni fatti particolarmente interessanti che riguardano varie ipotesi.

Nella 2.a, per la quale tutte le determinazioni, anche quelle contraddittorie, possono collegarsi, deve sottintendersi (per evitare assurdi gravissimi) che esse debbono essere considerate sotto diversi rispetti. Qui però si tratta della possibilità di collegare fra loro i predicati, senza tener conto del necessario soggetto in cui possono trovarsi; se invece, come appare dalla disposizione, il soggetto è inteso come l' *Uno stesso*, il resultato è privo di senso; ma ciò deve essere trascurato, onde ricavare da questa deduzione il suo resultato positivo e definitivo: se si tiene conto di tutto ciò, si dovrà riconoscere che per quanto esistano molte oscurità nei particolari, l' intento generale è perfettamente chiaro.

Una mediazione poi è cercata fra la 1.a ipotesi, la quale prova che l' Uno non è nè uno, nè molti, nè, in generale, è, e la 2.a la quale afferma che è uno e molti ecc., e così è, in tutti i modi e secondo tutte le determinazioni possibili: nella 1.a il concetto dell' Uno era posto assolutamente, senza alcuna relazione, nella 2.a si riconosceva che la stessa posizione dell' unità implica la sua connessione con tutte le altre determinazioni pure del pensiero, talchè, per essa, hanno validità, in modo relativo, anche quelle contraddittorie. Ora, queste affermazioni opposte possono conciliarsi ammettendo che valgono in punti diversi del tempo; ma ciò non può dirsi in modo assoluto perchè, ponendo l' Uno senza rapporti, gli si era negato anche l' Essere (nel senso dell' esistenza) e insieme con tutte le determinazioni fondamentali gli era negata anche la possibilità di essere in un tempo.

Però, siccome nella tesi si tratta soltanto del puro concetto fondamentale dell' unità, se non è possibile collocarlo in un punto dell' esistenza o del tempo, come forma di esistenza, si può porre in un determinato stadio del processo del pensiero quel concetto per sè, senza relazioni con altri, mentre in un secondo stadio di tale processo, esso può invece apparire nella molteplicità delle sue determinazioni, collegandosi anche con concetti contraddittori reciprocamente, ma intesi in senso relativo; così, il tempo esprimerebbe soltanto la

distinzione logica dei momenti diversi del processo del pensiero. Però manca ancora la mediazione fra uno stadio e l'altro che tuttavia deve esistere, come deve esistere qualche cosa, in cui si compie la transizione. Del tempo, in senso concreto, non si può parlare, perchè, siccome il passaggio da una condizione all'altra (per esempio dal movimento al riposo, o viceversa) implica che le due condizioni contraddittorie siano pensate insieme, il *quando* della transizione, che è necessario ammettere, non può trovarsi in alcun punto del tempo, ma in un punto del pensiero: questo intende di esprimere Platone, allorchè, lottando con le difficoltà del linguaggio, parla dell' ἐξαίφνης, che significa appunto che la transizione non è data empiricamente.

Il suo pensiero diventa chiaro quando si introduce la distinzione del discreto e del continuo. Il tempo era stato posto per esprimere la posizione discreta, inquantochè ciò che si trova nel punto 2 del pensiero è diverso da ciò che era nel punto 1: i momenti 1 e 2 si distinguono, cioè si escludono reciprocamente e ciò arreca anche la distinzione dei loro contenuti, per esempio, A e B; invece nell' ἐξαίφνης si pensa il passaggio continuo da A a non A e da B a non B. Tale passaggio non può essere posto nel tempo che, esprimendo soltanto la successione, il prima e il poi, non permette, per sè preso, di pensare la connessione continua fra ciò che era prima e ciò che è dopo, cioè il divenire: invece, ciò appartiene ad un pensiero che rende possibile la pensabilità del tempo come continuo. In tal modo non si pensa nè A nè non A; ma questo non avviene soltanto nella forma puramente negativa della loro differenza logica, poichè ciò che caretterizza tale pensiero è il concetto di limite; cioè di quello nel cui concetto si pongono come identici il termine di una determinazione e l'inizio dell'altra: ora, in ciò consiste appunto il concetto esatto della continuità. Fondandoci su questi concetti di limite e di continuità, possiamo pensare anche il tempo come continuo e concepire in tal modo la transizione fra determinazioni contraddittorie, cioè il divenire temporale.

La continuità permette di conciliare anche la posizione assoluta della tesi con quella relativa della antitesi, cioè di pensare come possibile il passaggio dall'Idea, pensata da prima puramente *a priori*, nel campo della relatività, cioè della esperienza: in tal modo è posta la prima base della possibilità dell'esperienza, intesa nel senso di conoscenza accertata metodicamente.

Tuttavia, siccome nella seconda deduzione l'Uno funge da soggetto, permane ancora una traccia di Eleatismo, perchè i concetti puri appaiono non soltanto le funzioni, i metodi della conoscenza, ma ciò che deve essere determinato e conosciuto. Non è chiarito il rapporto delle determinazioni pure del pensiero con l'x dell'espe-

rienza, perchè l'Altro dell'Uno può ancora assumere l'aspetto di altre determinazioni del pensiero; manca l' x della conoscenza che metta in azione la macchina del pensiero. Occorre, rovesciando la questione, fare dell' Altro o del Non-Uno il soggetto, cui si attribuiscono le determinazioni del pensiero; così esso diventa il concetto correlativo dell'*Eidos*, della forma pura della conoscenza, cioè diventa la materia di questa, l' ἄπειρον del *Filebo*, l' x dell' esperienza o il *fenomeno* (cap. 22, 157b sgg.).

Questa trasformazione del problema è presentata nel modo più chiaro dal capitolo 26 (164b e sgg), uno dei più difficili e insieme dei più significativi del *Parmenide*, che può comprendersi solamente se si presuppone: 1.o che nell'ipotesi « l'Uno non è » si tratta della non posizione relativa, che è insieme positiva relativa, in quanto è negata soltanto la posizione assoluta; 2.o che la questione è radicalmente mutata in modo che non si deve ora porre come soggetto l'Uno, ma il suo concetto correlativo, il non-Uno, cioè l' x dell' esperienza.

In 164-65 si rileva che ogni determinazione empirica può essere oltrepassata all' infinito, in determinazioni sempre nuove, perchè prima di ogni inizio che viene posto ne appare un altro che lo precede, dopo ogni fine stabilito se ne manifesta uno successivo, entro ogni medio si rileva un altro medio e ciò avviene per lo spazio, per il tempo, per il movimento, per l' energia etc., poichè un termine definitivo del processo potrebbe pensarsi soltanto in un' unità assoluta della determinazione, che è esclusa appunto dall' ipotesi « l' Uno non è » la quale significa che non esiste una determinazione assoluta; per contro esiste ed esiste sempre l' unità apparente, cioè la determinazione relativa che è vera nella sua relatività. Ora, questa relatività si rivela in quanto produce la trasformazione della unità (per sè rigida e morta) delle forme del pensiero in funzioni viventi di un processo di determinazione che progredisce all' infinito, senza raggiungere mai un termine di assoluto arresto. Il pensiero ricorre al Kant, quando il *fenomeno* diventa l' oggetto dell' intelletto e tutti i concetti puri del pensiero, che sono negati quando vengono intesi come l' espressione di enti di ragione separati dal fenomeno, sono collocati in questo, in quanto funzioni che rendono possibile l' oggetto dell' esperienza. E' ben vero che già la *Repubblica* distingueva la διάνοια come funzione della posizione relativa, dal νοῦς, ma, almeno in apparenza, essa era subordinata alla ragione, facoltà di una conoscenza superiore e assoluta; nel *Parmenide* invece appare il superamento definitivo di ogni esistenza illusoria di un oggetto del *puro pensiero*, separato dall' esperienza. L' unica oggettività che ci è data è quella dell' esperienza che si fonda sull' intelletto, cioè sull' intreccio

illimitato e sulla compenetrazione reciproca delle funzioni originarie del pensiero che penetrano nel mondo della relatività universale, ossia del fenomeno.

Si è sollevato il dubbio se il *Parmenide* sia o no completo; ma nulla gli manca se non la soluzione dell'enigma, che si trova già nell'enigma stesso e che richiede, per essere trovata, soltanto il presupposto del significato metodologico dell'Idea: tale concezione riceve la sua migliore conferma appunto nel fatto che solo presupponendola è possibile risolvere in modo sicuro e quasi facile le difficoltà di questo dialogo, che altrimenti rimangono senza speranza di soluzione (ivi, pp. 215-271).

La critica della interpretazione errata che alcuni scolari dell'Accademia avevano dato della teoria del maestro, è ripresa nel *Sofista*, nella discussione generale che mira a porre in luce l'errore fondamentale del dogmatismo di dare affermazioni sulle cose o esseri (ὄντα), senza prima avere dato ragione del concetto stesso dell'Essere. Così, nella dottrina attribuita agli amici delle Idee (che sono appunto gli stessi scolari di Platone che avevano frainteso il maestro) i concetti (εἴδη) vengono presentati come cose che si collocano vicino a quelle sensibili come una classe di oggetti ad un'altra; e siccome le Idee rappresentano propriamente l'Essere, occorre che esse posseggano vita, anima, ragione e quindi anche movimento, per non togliere all'Essere quei predicati che gli appartengono così essenzialmente. Ma tutto ciò serve soltanto a mettere in rilievo che la concezione degli amici delle Idee (costretta a presupporre due cose opposte, movimento e riposo, come originariamente esistenti), è viziata dello stesso errore formale del materialismo, in quanto può definire l'Essere solamente per mezzo di concetti che presuppongono il concetto di questo. Platone (che presenta la definizione dell'Essere come δύναμις in via provvisoria, non definitiva) non ha invece pensato i concetti come cose animate e intelligenti, come una specie di spiriti; infatti, la teoria ora ricordata è posta sullo stesso piano delle altre dottrine dogmatiche dell'Essere. L'affermazione che si debbono accettare insieme il movimento e il riposo significa non già che con essi possa definirsi l'Essere, ma che ambedue debbono affermarsi di questo, che rimane il concetto originario presupposto da tutti gli altri, mentre non ne presuppone alcuno.

Ora, questo concetto primitivo, che è l'espressione della connessione in generale e che, costituendo il fondamento di tutte le specie particolari di essa, è la base di un'infinità di relazioni reciproche e mutevoli, non è privo effettivamente di vita, di anima, di movimento; ma in sè, esso è più fondamentale ancora di questi concetti, come di quelli di forza, di uno e di molti ecc. « L'Essere è l'ultima espres-

sione della posizione del pensiero in generale e quindi del giudizio, dell'affermazione, del Logos stesso ed è implicato già necessariamente in ogni particolare affermazione; quindi non si può spiegare in un'affermazione particolare per mezzo di altro, ma deve essere posto semplicemente al vertice. Ma l'affermazione è la connessione in generale, perciò l'Essere è l'espressione universale della connessione, che di poi deve svilupparsi nelle specie fondamentali di essa, cioè della predicazione (le categorie), che a loro volta stanno a fondamento delle predicazioni particolari e le rendono possibili (ivi, p. 283) ». Le Idee platoniche nel loro senso originario e schietto, sono appunto i puri concetti metodologici della conoscenza (ivi, pp. 280-284).

Un ulteriore sviluppo del principio fondamentale dell' idealismo platonico si trova nel *Filebo*. Infatti, tale principio esprime soltanto la correlazione necessaria dell' indeterminato e della sua determinazione, dell' x e dell' A della conoscenza, e il *Filebo* esprime nel modo più chiaro possibile che appunto in ciò consiste il significato ultimo ed esauriente del procedimento delle Idee: l'unità dell' Idea è quindi identica all' unità della determinazione di quell' indeterminato, che era stato per la prima volta scoperto nel *Parmenide*. L'affermazione che si deve porre in ogni ordine di problemi un' unità di tal genere e poi ricercarne i presupposti (perchè così si ritroverà ciò che vi si è posto), richiama la tesi kantiana che l'intelletto trova nell' oggetto soltanto ciò che esso stesso vi ha introdotto. Ciò significa che ogni determinazione che l'intelletto conosce nell'oggetto, ha il suo fondamento nella posizione di quello.

Il numero (che secondo il *Filebo* sta in mezzo tra l'Uno e l'infinito) è il concetto della legge particolare, in cui si specifica progressivamente quella generale. Per comprendere il significato dei quattro principî dell'essere (23c-31), occorre ricordare che tutto ciò che è, consiste di ciò che si deve determinare, l'ἄπειρον (x) e delle determinazioni del pensiero, il πέρας (A, B, C, etc); ma in queste però il contenuto delle determinazioni è pensato soltanto astrattamente, sicchè la determinazione concreta di quell' x è rappresentata dall' unione di quei due termini, cioè dal terzo principio, il μικτόν, che si esprime nel giudizio x è A.

All'indeterminato appartiene anche lo scorrere del tempo (l'ἐξαίφνης del *Parmenide*, in cui una determinazione svanisce e in cui un' altra appare) e dello spazio, mentre la determinazione temporale e spaziale deve assegnarsi al genere del Limite. Precedentemente tale indeterminatezza era designata come *divenire* o *movimento*, cioè come passaggio da una determinazione ad un' altra; ma in tal modo era indicata piuttosto la possibilità del divenire che questo, nel senso positivo del nascere, che è rappresentato dalla penetrazione della determi-

nazione nell' indeterminato: perciò il terzo principio è definito qui (26 d) come γένεσις εἰς οὐσίαν. Ora, il divenire riceve (per la prima volta con tale chiarezza) un significato pienamente positivo, perchè esprime il nascere dell' essere determinato, che è tale appunto grazie alla misura di una legge di determinazione: non della legge della determinazione dell' indeterminato in generale, ma di una legge speciale di forma necessariamente matematica, che stabilisce un rapporto quantitativo.

Il divenire (denominato γεγενημένη οὐσία, 27b) non implica più alcuna negazione, anzi è chiamato origine di ogni affermazione e di ogni bene (25d-26c). Se si chiede perchè il concetto teleologico del Bene appare al posto di quello della determinazione dell' Essere, occorre ricordare che per Platone il bene di una cosa consiste essenzialmente nella sua conservazione (26c) talchè, sotto questo rapporto, l' Essere e il Bene coincidono. Già nel *Gorgia*, il concetto dell' ordine legale includeva tale significato, che abbraccia insieme il mondo naturale e quello etico, e in tal modo corrispondeva all' *Eidos* e al *Logos* come nel *Filebo* corrisponde al Limite, al πέρας, che è soltanto una determinazione più precisa di tali concetti. Nella *Repubblica*, l'Idea del Bene superava l'essere concreto, in quanto era pensato come principio dell'Essere, come principio della logicità; del pari, nel *Filebo* la determinazione dell' indeterminato, in cui coincidono l' Essere e il Bene, deriva soltanto dalla legge originaria della logicità in noi.

Come quarto principio o principio del fondamento è nominata la ragione. Ora, la nostra anima e la nostra ragione provengono da quelle dell' universo: e se in 30d si dice che a Zeus, cioè all' universo, un' anima regia e una regia ragione appartengono per la potenza della causa, in 30b-c è la stessa ragione che viene considerata come causa. Certo, nemmeno nel *Filebo* manca la personificazione di Dio (27b) che appare nel *Sofista* (265c) e nel *Politico* (269c-e), ma vi è meno accentuata che negli ultimi due dialoghi e nel *Timeo*. Come si debbono dunque intendere il principio della causa e del fondamento e il suo rapporto coi due principî della determinazione e dell' indeterminato? A parere del Natorp, la loro unione non è altro che il *fondamento*, la *causa* della razionalità che si rivela sia nella coscienza umana che nell' universo; ha il significato immediato di ragione, di conoscenza, di vita, di animazione dell' individuo e del tutto, poichè solamente grazie alla penetrazione dei rapporti quantitativi e numerici la ragione, la causa, l' ordine possono regnare in ogni cosa; non vi è motivo di riconoscere nel quarto principio un essere concreto e sostanziale, perchè ogni essere di tale genere deve essere un prodotto della determinazione dell' indeterminato, visto che ogni essere deriva da πέρας e da ἄπειρον (16c).

Ma allora, può chiedersi, quale differenza si può riconoscere fra il terzo e il quarto principio? Per rispondere a ciò basta ricordare che nella *Repubblica* l'Idea del Bene è identificata col principio della logicità, con l'αὐτός ὁ λόγος, che è il presupposto di tutti i presupposti, che esprime l'ultima legge di ogni metodo, il principio metodologico unitario di tutte le scienze, perciò la *ragione* è certamente il *fondamento* o la *causa* ultima di ogni cosa, ma solo in quanto è il fondamento delle leggi della scienza; ciò significa che il quarto principio del *Filebo* deve essere identificato con l'Idea del Bene. Da ciò segue non già che la forza sia diversa dalla legge, bensì che esse possono ricevere un senso più ampio (l'Idea, la legge in generale, designata nel *Filebo* come la determinazione dell'indeterminato) e un senso più ristretto (l'Idea dell'Idea, o la stessa legge della legalità): ma il fondamento o la causa, cioè il quarto principio non è altro che la legge, cioè la determinazione dell'indeterminato. Il fondamento dell'essere e del divenire particolare è una legge particolare, cioè la penetrazione di una certa determinazione in un particolare indeterminato, mentre il fondamento universale di tutti i fondamenti particolari è quello della legalità stessa, che può designarsi soltanto come la correlatività originaria dell'indeterminato e della determinazione, cioè come il principio della logicità in generale, o ragione. Ciò che offre di nuovo il quarto principio è appunto il progresso dai λόγοι al λόγος, dalle leggi particolari alla legge unitaria e universale della legalità e all'Idea di un universo dell'Essere e del divenire. « Non è l'Idea del Bene che diventa Dio, ma è Dio che diventa l'Idea del Bene (ivi, p. 315) ».

Di fronte a tuttociò appare una specie di strana ricaduta in motivi di pensiero ormai superati, l'accentuazione dell'antica opposizione tra le scienze dell'essere e quelle del divenire (59a-d) che contrasta collo sviluppo progressivo della filosofia platonica, la quale nel *Fedone*, nel *Parmenide*, nel *Sofista* e nello stesso *Filebo* sempre più chiaramente si era rivolta a dare un fondamento logico alla scienza dell'esperienza, cioè alla scienza del divenire: nel testo citato invece, riappare nella sua forma rigida l'opposizione posta dall'Eleatismo fra ciò che eternamente permane e ciò che eternamente muta, cioè fra l'Uno e l'infinito, mentre sparisce il pensiero dei termini intermedi, in cui tuttavia doveva trovare la sua sede il procedimento scientifico. Mentre precedentemente (26 d) il divenire era pensato nel senso positivo del nascere dell'essere concreto, oggetto della scienza, qui pare venga negata ogni verità alla conoscenza di ciò che diviene e che muta. Soprattutto deve sorprenderci il fatto che Platone subito dopo avere riconosciuto il privilegio dell'esattezza alla scienza del numero, della misura, e del peso, mostri di non pensare

assolutamente che una scienza del divenire fondata su tali basi è non soltanto possibile, ma logicamente necessaria e che, nei suoi primi fondamenti, essa si colloca allo stesso livello delle matematiche. Tutta questa parte che è in tale contrasto col resto del dialogo, è solo una ripresa dell'antico motivo della fuga da *questo mondo*, che una volta ancora si afferma vittoriosamente, interrompendo lo sviluppo rigorosamente logico del pensiero platonico.

Però, considerando il *Filebo* nella sua totalità, si deve concludere che Platone non ha separato la ragione dalla legge della stessa legalità, nè l'ha concepita come principio sostanziale, in quanto motore ed efficiente. Il principio ultimo può designarsi, a seconda dell'aspetto che ne viene considerato, con le espressioni di legalità, di bellezza e di verità; se, quando se ne pone in rilievo l'ultimo aspetto, può denominarsi *ragione*, con pari diritto è indicato col nome di Bene o di Bello, come avviene nella *Repubblica* e nel *Simposio*, in cui vengono accentuati gli altri suoi attributi; siccome però fra tutti questi il preeminente è quello della legalità, è pienamente giustificato il posto dominante assegnato al principio della misura, che rappresenta appunto la legge.

L'Idea del Bene, non definita abbastanza nella *Repubblica*, poteva esserlo esattamente soltanto col principio della determinazione dell'indeterminato, cioè coll'assumere l'aspetto di μέτρον o di μέτριον. Esso compie tutti gli uffici che la *Repubblica* assegnava all'Idea del Bene, perchè, rispetto al soggetto, è il fondamento della possibilità di conoscere, rispetto all'oggetto, lo è della conoscibilità e per ambedue è il fondamento dell'essere; ma per sè (appunto perchè ogni essere ha in esso la sua base) non è alcun essere determinato e concreto. E' il fondamento di tutto il divenire, di ogni ordine e di ogni legge che appaiono in questo, di ogni virtù e di ogni bellezza; e, in ultima analisi, esso, come già aveva mostrato la *Repubblica* rispetto al Bene, è nulla più che l'espressione del principio originario della legalità (ivi, pp. 300-331).

Nel *Timeo*, il pensiero platonico è esposto in una forma genetica, che non ha carattere rigorosamente scientifico se non per ciò che deriva dalla teoria dei principî; in fondo, questo dialogo contiene ciò che nel *Filebo* era stato oggetto di una prova dialettica rigorosa, cioè la concezione che ogni bene ed ogni bello, ogni essere concreto e ogni divenire, ogni anima, ogni ragione e ogni vita (e particolarmente quella dell'Universo) hanno per fondamento il principio ultimo della determinazione dell'indeterminato. A questo accenna il *Timeo*, dicendo che l'ordine deve penetrare nel movimento disordinato; i concetti di ordine e di disordine corrispondono al πέρας e all'ἄπειρον del *Filebo;* quindi, in questo dialogo particolarmente e in generale

negli altri scritti platonici, deve ricercarsi il vero significato della esposizione del *Timeo*. Da ciò segue che il Demiurgo deve intendersi non come una sostanza operante, ma come il principio della determinazione, l'Idea, la legge della legalità che, nel suo sviluppo, produce il divenire in quanto così le Idee, cioè le determinazioni particolari, penetrano nell'indeterminato: ossia tale produzione del divenire significa il fondamento dato a questo per mezzo delle leggi (o Idee) particolari.

Questo processo logico riceve forma intuitiva per mezzo della figurazione della creazione, che differisce dalle dottrine esposte negli scritti precedenti, soltanto per l'aspetto mitico della esposizione. Sebbene Platone distingua dall'essere eterno delle Idee quello temporale del divenire e, contrapponendo l'uno all'altro, neghi che del secondo possa rigorosamente affermarsi l'essere, pure riconosce che stando ad un significato più ampio di questo si può dire che anche il divenire è, ossia non esclude da esso verità, validità, conoscenza.

La cosidetta materia del *Timeo* non è altro che lo spazio. Infatti gli archetipi di cui parla il dialogo esprimono i predicati fondamentali dei giudizi scientifici, le determinazioni pure A, B, etc; le copie significano le determinazioni o predicazioni particolari dell'x della conoscenza; il *terzo*, il *figlio generato dal padre e dalla madre*, quando è spogliato della sua veste mitica, non può quindi intendersi se non come il giudizio scientifico: x è A (per esempio: questo *quid* così determinato e limitato spazialmente è fuoco, cioè esso deve ricevere quei predicati che sono pensati nel concetto di questa qualità). Ora, i predicati passano da un luogo all'altro senza arrestarsi mai, mentre permangono fissi i luoghi stessi, cioè i punti di riferimento dei giudizi scientifici che sono μόνιμα e che debbono essere collocati come base di tali giudizî, perchè giudizio in generale, anche nella sua forma empirica, è possibile solo grazie all'identità del punto di riferimento, cioè del soggetto.

Per mezzo del concetto di spazio, pensato come un sistema fisso e permanente di posizioni in cui può ricevere determinazione il mutare dei predicati, il mondo sensibile del divenire acquista un significato così positivo e concreto di essere, come mai aveva ricevuto precedentemente negli scritti platonici; ma il fondamento che gli viene dato è totalmente logico, perchè poggia soltanto sulle condizioni del giudizio, cioè sulle condizioni che determinano la relazione che intercede fra i predicati del pensiero e l'x dell'esperienza.

Soltanto l'interpretazione che vede nell'Idea la legge, nella sua correlazione con l'oggetto dell'esperienza, permette di comprendere il vero significato del *Timeo*, così pienamente frainteso da Aristotele in poi (ivi, pp. 340-358).

Siccome per Platone Essere significa in generale *determinatezza nel pensiero*, soltanto la legge (in quanto di essa sola può dirsi che è causa di determinazione e che in sè è completamente determinata), è, nel più rigoroso senso della parola, perchè l' esistenza significa intera determinazione del *questo;* quindi il problema per Platone consiste nel ricercare come il singolo, il concreto possa essere costruito per mezzo di determinazioni pure del pensiero (ivi, pp. 391 e 404). Il *corismo* dei concetti puri, di cui parla Aristotele in modo da mostrare che egli non intese mai il pensiero del maestro, non significa altro che la preeminenza data incondizionatamente alla logicità, quale fondamento primitivo dell' essere dell' oggetto (ivi, p. 405).

Ma per Platone la conoscenza si svolge all' infinito, perchè è la determinazione di un indeterminato determinabile all' infinito, la limitazione di ciò che, pur essendo per sè illimitato, può ricevere una limitazione progressiva senza limiti (ivi, p. 370).

A questa concezione *genetica* della filosofia critica si contrappone quella *astrattiva* del dogmatismo, per la quale l' oggetto è *dato*, perchè lo considera come un prodotto di fattori finiti e quindi esauribili per mezzo dell' analisi, che li distingue con un processo di astrazione nel tutto concreto che essi formano col loro intreccio; dato e conoscenza stanno così nel rapporto del concreto all' astratto. Per il criticismo, invece, il problema di derivare l' oggetto dai suoi componenti (cioè dai fattori fondamentali della conoscenza, sino a quelli assolutamente fondamentali, le leggi prime del processo del conoscere) è infinito; la determinazione completa dell' oggetto è un' esigenza: essa coinciderebbe con la sua completa conoscenza, ma il problema che l' oggetto (l' x) pone alla conoscenza non può mai essere risolto definitivamente, perchè la soluzione dell' equazione conduce a un calcolo all' infinito, talchè le determinazioni dell' oggetto cui può giungere la nostra conoscenza non sono altro che valori approssimativi.

Il Dogmatismo, per cui l' oggetto è in sè ciò che è, non può mai collocarsi nella posizione del criticismo, che invece può spiegare l' essere (inteso come un dato esauribile, grazie a un processo di astrazione) della concezione dogmatica come il resultato di un' illusione naturale. Aristotele, assertore reciso della dottrina dogmatica, dai presupposti della quale egli parte per giudicare Platone, deve sempre comprenderlo erroneamente, per l' eterna incapacità del dogmatismo di collocarsi nel punto di vista della filosofia critica: egli vuole che le Idee platoniche siano sostanze, perchè per lui l' essere originario può essere soltanto una sostanza, cioè un individuo (ivi, pp. 366-404).

b). N. HARTMANN.

L'interpretazione del Natorp è stata ripresa e svolta particolarmente da N. Hartmann e da S. Marck, che però vi hanno arrecato notevoli limitazioni e restrizioni. Così (per cominciare dal primo), mentre il Natorp vuole vedere nella teoria delle Idee soltanto una concezione metodologica mirante a dare un fondamento alla scienza, negando risolutamente che essa contenga un' intuizione metafisica dell' Essere, l' Hartmann, nella sua *Logica platonica dell' Essere*, (1) non disconosce l' aspetto metafisico delle teorie platoniche, pure sostenendo che quello logico, troppo poco curato sinora, offre in generale un criterio molto più profondo per il giudizio storico di una filosofia; la logica dell' Essere ha dunque la pretesa non di costituire l' unico punto di vista dal quale può essere considerata la teoria delle Idee, bensì quello che per l' apprezzamento filosofico ha significato predominante (*Op. cit.*, pp. V-VI).

In pieno accordo col Natorp, l' Hartmann intende l' Essere platonico come funzione del giudizio; di ciò appaiono, a suo parere, testimonianze chiarissime nel *Teeteto* e nel *Sofista*, ma altri esempi sono offerti da tutti i dialoghi (ivi, pp. 116-117).

Il problema dell' Essere conduce a quello del giudizio, che è appunto l' espressione di quel rapporto reciproco degli elementi del pensiero, o concetti, in cui l' Essere consiste. Il grado inferiore dell' Idea è quello in cui essa compie l' ufficio di unificare una grande molteplicità (*Sofista*, 253d); ma siccome le Idee sono principî di unità, debbono disporsi secondo rapporti gerarchici, in modo tale che Idee di ordine superiore producano e garantiscano l' unità fra le unità inferiori; esse non stanno in queste come in una molteplicità, bensì le comprendono e le rendono possibili. Ma, siccome tale processo ascensivo non può continuare all' infinito, debbono trovarsi tipi superiori di unità, cui tutte le altre si riducono e che costituiscono il fondamento di ogni pensiero, in quanto comprendono in sè tutti i concetti (ivi, pp. 123-124).

Però il problema logico non deve limitarsi allo studio delle Idee, o dei puri concetti fondamentali, perchè ha il suo significato e il suo fine nel dare un fondamento all' esistenza concreta del mondo delle cose, perchè l' Idea è pensata, come principio, appunto *per le cose*.

Il problema del rapporto fra le Idee e le cose (che ben presto Platone designa col termine μέθεξις) si risolve semplicemente e naturalmente colla teoria della *comunione dei generi* svolta nel *Sofista*.

---

(1) *Platos Logik des Seins:* Töpelmann, Giessen, 1909.

Infatti, le determinazioni fondamentali del pensiero, collegandosi, *mescolandosi* reciprocamente, producono l'oggetto concreto, che non deve pensarsi come un *quid* esteriore ad esse, perchè consiste soltanto nella connessione di quelle determinazioni fondamentali che in esso vengono pensate: così la comunione reciproca delle Idee diventa la comunione di queste con le cose, ossia il significato della μέθεξις (ivi, pp. 135-136).

L'intuizione dell'Idea è quindi, in primo luogo, l'intuizione di un'unità, ossia (in termini logici) l'unità di una funzione originaria. « L'intuizione dell'unità significa la produzione *dell'unità* (ivi, p. 188) », da cui dipende tutto il problema della scienza. L'unità designata dall'Idea non costituisce come un secondo genere di cose, posto fuori o a lato delle cose concrete, bensì la loro unificazione, la loro sinopsi (v. *Rep.*, 537c). L'idea è attività spontanea e il suo elemento costante consiste esclusivamente nel carattere unitario di tale attività, che è l'unità del punto di vista, ma non può trovarsi nulla che più si allontani dalle cose.

L'οὐσία ὄντως οὖσα del *Fedro*, (247c) che è visibile soltanto al νοῦς, esprime l'aspetto logico dell'auto-attività dell'Idea. Questa è, rispetto alla sua attività, pensata come la funzione specifica dell'io stesso, ma ciò non deve far credere che (come potrebbe apparire dal *Fedro* e anche dal *Menone*) la concezione platonica si rinchiuda nei limiti del punto di vista psicologico, tant'è vero che l'espressione αὐτό è usata per designare, oltrechè il soggetto, la stessa Idea rispetto a ciò che di essa partecipa; ossia *lo stesso* dell'uno si collega tanto strettamente con quello dell'altra da formare un tutto solo. Quindi, siccome *lo stesso* costituisce la radice dell'Idea, soggetto e oggetto, rispetto ad essa, non sono altro che termini di relazione; non si deve ricercare il passaggio dall'Idea all'oggetto, perchè quest'ultimo è già pensato insieme con essa. Sin dall'inizio *lo stesso* dell'Idea è identico con quello dell'anima: rispetto al soggetto, l'auto-attività dell'unità assume l'aspetto della coscienza, mentre contemporaneamente, rispetto all'oggetto, appare come l'identità del contenuto del pensiero « L'identità è l'intima essenza dell'Idea (ivi, p. 200) ».

Si deve rilevare che il punto di vista psicologico è superato da quello logico, perchè *l'anima stessa* del *Teeteto* (186a) significa l'*Idea della coscienza*, che si identifica con l'Idea in quanto tale; infatti, la coscienza può definirsi solo con la produzione della sua propria unità, come auto-coscienza e ciò si collega con *lo stesso* dell'Idea (ivi, pp. 188-210).

Del pari, l'*anima nostra* nel *Fedone* indica la coscienza pura; infatti, essa è la coscienza delle Idee. Dal punto di vista strettamente

filosofico, la preesistenza dell' anima significa soltanto la sicura certezza del concetto fondamentale della coscienza pura che precede ogni conoscenza singola e che, appunto perchè *a priori*, è extratemporale. La vera immortalità dell' anima consiste nel fatto che essa contiene in sè l' Idea, ciò che è necessità del pensiero, indipendente da ogni rapporto temporale e da ogni individualità.

Le prove dell' immortalità dell' anima date dal *Fedone* si riferiscono propriamente all' esistenza non peritura dell' Idea, che si identifica con la coscienza pura: l' immortalità dell' anima, nelle diverse prove viene sempre a ridursi all' universale identità logica dell' Idea. E allo stesso risultato conducono le argomentazioni del *Fedro* e della *Repubblica,* perchè sempre il fondamento dell' eternità dell' anima risiede nell' eternità dell' Idea e le prove sono decisive soltanto in quanto riguardano l' anima come un principio ideale.

Non si può affermare con sicurezza che Platone abbia avuto soltanto questo scopo e non quello di dimostrare anche l'immortalità dell'anima individuale, perchè egli, scambiando la pura coscienza logica considerata nella prova, con l' anima empirico-psicologica, applica immediatamente i resultati della sua deduzione alle anime individuali. Ma ciò ha un valore relativo perchè, se anche egli voleva fornire la prova dell' immortalità di queste, si deve distinguere tale sua volontà da ciò che deriva dai suoi principî fondamentali e che ha importanza soltanto perchè costituisce il contenuto oggettivo, sistematico della sua teoria dell' anima.

In quanto si riferiscono alle anime individuali tutte le prove sono errate, perchè concludono da ciò che è Idea a ciò che non è e non può essere tale. Tutta la teoria poggia sul concetto che l' Idea è l' identico nel molteplice di cui l' individuo partecipa, perciò non può parlarsi dell' Idea di un essere individuale (ivi, pp. 288-302).

Alle stesse conclusioni portano le parole usate dal *Fedone* (76a; d, e) *noi tutti* e *presente* [l' Idea], *prima che avessimo scoperto che era nostra:* l' ultima espressione non indica il soggettivo *essere in noi,* ma l' oggettività, l' *essere in tutti;* così l' Idea si manifesta nell' anima senza che occorra altro, mentre affaccia l' esigenza della validità universale per tutti, perchè vuole essere un valore oggettivo, di realtà. Ciò è possibile perchè l' io ha già il significato di un fondamento oggettivo dell' essere, in quanto non è l' io individuale, ma quello di tutti, della ragione come tale: così l' Idea, nella sua oggettività, è trovata in noi come nostra. In tal modo l' io si avvicina alla ragione identica in tutti, superindividuale.

L' identità del pensiero e dell' essere, che si determina sempre meglio, si rivela con maggiore chiarezza quando l' Idea è chiamata metodo (*Fedone*, 79e), perchè il pensiero puro è appunto metodo.

Così concepita, l'Idea manifesta il suo valore di legislatrice: essa è tale per il molteplice, perchè significa l'unità del metodo e con ciò appare insieme l'essere immutabile di fronte al mutamento delle cose: infatti, il metodo è uno e lo stesso per ogni molteplicità infinita di casi.

Però Platone ancora non era in grado di formulare il rapporto dell'Idea come metodo col mutamento delle cose; egli diede una nuova forma al problema delle Idee facendone delle ὑποθέσεις e superando in tal modo il punto di vista dell'intuizione che non era pienamente soddisfacente. Per esso infatti, l'auto-attività appartiene al pensiero, non all'essere; non si comprende ancora come l'intuizione della unità possa garantire un essere: come questo possa risiedere in una produzione del pensiero. Tale immanenza è presupposta, ma essere e pensiero non sono ancora derivabili l'uno dall'altro: il punto di vista logico, non ancora determinato oggettivamente coll'*intuire*, lo è col *porre*.

Nel *Fedone* l'*ipotesi* assume il suo significato preciso; si tratta della spiegazione e del fondamento della sfera infinita dell'esistenza naturale. Il dato apparente non è chiaro per sè; il *mutevole* del divenire nella sua molteplicità può intendersi soltanto nella permanenza logica del principio, ma questo non è dato. Il divenire può comprendersi soltanto se in esso, sebbene in suo contrapposto, si ammette un essere: è ciò che il *Fedone* chiama il fondamento (αἰτία) del divenire e questo deve ricercarsi nell'aspetto logico del pensiero, nel λόγος: così l'αἰτία appare *logos* e risiede immediatamente nel pensiero stesso, nel pensiero della scienza che si unifica col suo oggetto, l'essere.

Il *logos* rappresenta l'Idea; ma, mentre in questa l'accento è posto nell'auto-attività, in quello risiede nel contenuto, nel valore dell'essere: esso è *logos* dell'essere. Il *logos* del *dar ragione* (λόγον διδόναι) si identifica con quello del fondamento: il dar ragione consiste nella determinazione del fondamento interiore: così il *dare* diventa *porre*, anzi porre a fondamento. L'unione di tali motivi di pensiero appare nella tesi in cui Platone formula il principio dell'ipotesi (*Fedone*, 100 a: καὶ ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον.....).

L'ipotesi così concepita non è più semplicemente metodologica, ma logica ed oggettiva, in quanto deriva dallo stesso contenuto del problema: è la derivazione del fondamento dalla cosa, perchè è fondamento *per* la cosa: il *logos più forte*, cioè quello che permette di porre l'esistenza che costituisce il problema in accordo con sè stessa, è l'*ipotesi* giusta, cioè oggettiva.

Così può definirsi con esattezza l'αὐτὸ καθ' αὑτό, l'identità dell'Idea, per mezzo del suo carattere di fondamento: essa è quella

specie di causa, la quale permette di comprendere ogni divenire e ogni cosa concreta, perchè costituisce il fondamento del loro essere. Essa è in sè, il suo αὐτό è il λόγος delle cose, ma appunto per questo non esiste *per sè*, ma per *l' altro*, della cui esistenza essa costituisce il fondamento.

Da ciò appare che la separazione dalle cose concrete, che secondo Aristotele caratterizzava l' Idea, era ben lontana dal pensiero platonico, per il quale il vero essere ha la sua sede e la sua validità soltanto nelle cose e in rapporto con esse, perchè costituisce il presupposto, grazie al quale l' esistenza concreta può acquistare carattere di verità, cioè può diventare un essere fondato scientificamente. L' ὄντως ὄν non è un Essere Assoluto, bensì ciò che trasforma gli esseri in esseri veri; ogni altro tentativo di definizione è un' immagine di questa o è errata.

Nel *Fedone*, Platone si propone di dare unità e connessione al mondo dell' esistenza concreta, basandolo su fondamenti che gli permettono di essere in accordo con sè stesso e col proprio principio; perciò egli è pienamente indifferente rispetto all' espressione che si voglia scegliere per designare la partecipazione delle cose alle Idee (*Fedone* 100d), poichè essa ha il senso di attività funzionale.

L' Idea, appunto perchè ha la forza di essere fondamento, cioè di costituire quel presupposto che rende le cose veri esseri, è già (in quanto causa nel senso logico), attiva nella produzione delle cose singole, sicchè non è serio cercare un altro legame fra queste e quella.

Delle singole ipotesi deve darsi ragione passando ad altre più comprensive, cioè procedendo da un fondamento ad un altro; ma, siccome tale processo non può continuare all' infinito, deve giungersi a un ἱκανόν (101d); così Platone pensa i fondamenti come un' unità sistematica, riducendoli a un piccolo numero, oltre il quale rimane soltanto l' unità del pensiero stesso. Si giunge in tal modo all' ultimo fondamento dell'Essere, al fondamento che è il principio, che non è più ipotetico (ivi, pp. 222-253). Quest' ultimo passo è compiuto nella *Repubblica*, per mezzo dell' Idea del Bene che oltrepassa l' οὐσία e la conoscenza (*Rep.* 509 b): ma essa non può identificarsi col l'ἱκανόν del *Fedone*, perchè in questo dialogo si cerca di ridurre il principio singolo ad uno superiore talchè il supremo principio costitutore non può essere posto *al di là dell' Essere:* infatti, se si riferisce sempre a una realtà di fatto, è sempre *al di qua dell' essere.*

Il concetto dell' *al di là* deve significare qualche cosa cui non corrisponde alcuna realtà esistente, appunto perchè deve oltrepassare la sfera dell' Essere: il problema non riguarda un fatto esistente, ma ciò che può diventare un fatto, affinchè l' aspirazione della ragione possa trovare appagamento: appunto tale aspirazione conduce *al di*

là dell' Essere: non si tratta più dell' Essere, ma del *dover essere* e perciò questo processo di pensiero porta al principio dell' Etica, come pure l' Idea del Bene indica il punto verso il quale esso tende. Come avviene dunque il passaggio dalla logica all' etica? La risposta che l' Hartmann dà a questa domanda concorda con quelle del Natorp e del Cohen.

A differenza delle scienze particolari, la filosofia che ha l' oggetto di determinare l' unità e la sintesi metodica dei problemi della conoscenza scientifica, deve anticipare l' unità del sistema senza fermarsi al fatto offerto dal sapere positivo, perchè il sistema deve includere ciò che può diventare un problema capace di essere formulato: il principio supremo del sistema teoretico dei fondamenti della scienza include così un momento che oltrepassa l' Essere, talchè la più alta unità dell' Essere conduce al dover essere ed all' etica, perchè il principio etico non è più un essere, ma una esigenza, un dover essere.

Quando si cerca di giungere al principio supremo, il metodo non è più l' ipotesi, perchè non si tratta più (come avviene nelle ricerche di ogni scienza positiva) di passare dall' ipotesi alle conseguenze che ne derivano, cioè a quanto si accorda con essa, bensì di procedere dai fondamenti a qualche cosa che, non essendo più fondamento, è *al di là dell' Essere* e, quindi, è ἀρχὴ ἀνυπόθετον. Il *logos stesso,* la natura universale della ragione, parte dall' ipotesi per salire a qualche cosa che non è più ipotesi, che non pone il fondamento, a ciò che è, ma può esigerlo e porlo rispetto a tutto ciò che può acquistare valore di problema nella sfera della ragione teoretica e non teoretica e che, essendo il non essere dell' ipotesi, è ἀν-υπόθετον.

Come l' *al di là dell' Essere* appariva principio etico quale Idea del Bene, così l' ἀνυπόθετον (in cui si formula metodologicamente tale *al di là*), deve essere compreso come principio della moralità; e la transizione è pronta, perchè all' etica appunto occorre un principio che abbia col fondamento lo stesso rapporto che ha ciò che oltrepassa l' essere con l' essere.

L' Idea del Bene presenta due significati o aspetti distinti, uno teoretico e uno pratico, che però possiedono un elemento comune, il quale consiste nella esigenza di oltrepassare l' ipotesi sia nella sfera teoretica che in quella pratica: l' esigenza suprema del pensiero teoretico, il « *logos* stesso » rimane sempre un dovere e quindi conduce, oltrepassandosi, a un ἀνυπόθετον: così la logicità, superandosi, conduce all' altro significato dell' Idea del Bene, (che, quando si rimane a ciò che esprime direttamente tale parola, è quello proprio e definitivo), cioè al dover essere etico.

Il dover essere o il regno dell' Idea del Bene, sebbene sia il non essere dell' essere teoretico, non è il nulla. La logicità, in ultimo, non

può pensarsi solo per sè e meno di altri poteva pensarla così Platone, il cui interesse filosofico fondamentale aveva carattere etico e che in ogni passo della ricerca logica aveva di mira quella etica.

L'Idea del Bene non può escludere nulla dal proprio dominio e quindi deve includersi anche la sfera della conoscenza teoretica; perciò la ragione (*nous*) che rappresenta la conoscenza etica oltre quella teoretica, comprende l'intelletto (*dianoia*) matematico; perciò l' ἀνυπόθετον, in quanto deve essere il Bene, include anche la sfera dei fondamenti teoretici. « Tutto ciò che è natura deve essere ridotto all'Idea del Bene (ivi, p. 276) », poichè, sebbene l'esigenza etica non trovi mai corrispondenza esatta in alcuna realtà, pure questa deve essere penetrata dall'eticità, in quanto il principio etico, appunto perchè è un'esigenza, un dover essere, include in sè la tendenza alla propria realizzazione (ivi, pp. 253-276).

Il problema della partecipazione è trattato nel *Sofista* in cui essa significa la relazione fra le Idee, i puri concetti fondamentali che sono insieme ciò che partecipa e ciò che viene partecipato: esse rimangono eterne nella partecipazione, ma in questa sorge parimenti il mutevole, che è lo stesso fatto del partecipare. I concetti non si collegano tutti contemporaneamente, ma vi sono connessioni che si escludono a vicenda, sicchè l'Idea identica si presenta in una molteplicità di connessioni diverse, pure conservando la propria eterna identità, mentre le sue *mescolanze* assumono gli aspetti più svariati e, complicandosi sempre più, nascono e periscono senza posa: così nella loro molteplicità esse producono la molteplicità delle cose e, in ultimo, danno origine all'individuo, che è la contrapposizione del principio, il termine del processo di mescolanza o di partecipazione, ciò che nasce e perisce, cioè il *divenire*.

Nei dialoghi precedenti, dal *Fedro* alla *Repubblica*, Platone si occupa del principio delle Idee più che della sua applicazione all'esistenza concreta, che però non è mai trascurata completamente, perchè sino dall'inizio l'Idea è pensata nel suo rapporto con ciò che ne partecipa; ma la partecipazione non l'interessa, perchè gli appare come qualche cosa di secondario. Egli considera come fuori di discussione l'esistenza di un correlato dell'Idea e la relazione del principio ideale con tale correlato, e perciò nel *Fedone* (100d) si mostra indifferente rispetto al nome che si può scegliere per designare il rapporto: le cose cambiano aspetto nel *Parmenide* la cui prima parte, rivolta alla discussione delle varie interpretazioni della μέθεξις, mostra che egli aveva riconosciuto in essa un problema.

Il passo che va fino a 132c riguarda una concezione della teoria delle Idee che non è la platonica, perchè si fonda sull'errore di considerare l'Idea come una cosa che, sebbene insensibile, è pensata in

modo analogo a quelle visibili: così *pensiero* e *paradigma* sono *cose mentali* (*Denkdinge*), ma sempre cose, mentre l'Idea non è cosa affatto: in tal modo la μέθεξις è impossibile, perchè l'Idea pensata in questo senso richiede, per essere collegata con gli oggetti individuali, un principio superiore di connessione. Invece essa permane sempre una e identica in quanto forma l'unità di quella funzione del pensiero che si esplica in ogni molteplicità.

Anche quando si afferma (*Parm.*, 133b-135a) che se il mondo ideale fosse separato da quello sensibile le Idee sarebbero inconoscibili e i due mondi rimarrebbero l'uno di fronte all'altro senza legame o senza mediazione, non si considerano queste dal punto di vista logico, ma da quello delle cose: però, anche pensando il mondo ideale come un sistema di concetti logici fondamentali contrapposto a quello delle cose sensibili, si deve rispondere alla domanda: come si collega con esso? ove risiede la mediazione, il passaggio dall'Idea alla cosa e da questa a quella?

La teoria dell'ipotesi esposta nel *Fedone* non ha chiarito questo punto, e non si è ancora mostrato come si debba intendere il correlato dell'Idea, il *divenire, ciò che appare*. Sin dall'inizio, la giustificazione dell'Idea consisteva soltanto nel senso che essa era pensata come il fondamento della conoscenza dell'esistenza concreta, ma il rapporto tra il fondamento e le conseguenze rimaneva soltanto una esigenza: il *Parmenide,* invece, segue una via affatto diversa. In questo dialogo si presentano due questioni (questioni che si possono risolvere solamente insieme, perchè se rimane senza soluzione l'una, anche altra è insoluta): 1.a come deve essere pensata l'Idea per poter diventare il fondamento dell'accordo dell'esistenza concreta; 2.a come deve essere pensato il concetto di questa, affinchè possa essere basata sul fondamento dell'Idea, in modo da apparire il correlato di questa.

Nella 1.a tesi, l'Uno è pensato come cosa e perciò non ammette predicati, è soltanto sè stesso; e ogni altra cosa, rispetto ad esso, appare un non essere, perchè la sua unità significa unicità o isolamento. Nella prima antitesi l'Uno è pensato logicamente e perciò tutti i concetti fondamentali gli spettano come predicati, perchè se uno di essi gli viene attribuito, richiama tutti gli altri, se uno non può essere collegato con esso, tutti gli altri ne vengono esclusi, perchè i concetti fondamentali formano un sistema che viene distrutto quando è privato di uno dei suoi elementi: si tratta della *comunione* del *Sofista*. Per collegare tesi e antitesi occorre una transizione tra gli opposti contraddittori (essere e non essere); e ciò si collega col concetto del μεταξύ, della mediazione: è facile che, per risolvere la contraddizione, si ricorra al tempo, perchè, siccome una volta (ποτέ)

l'Uno deve partecipare dell'essere e l'altra no, le due cose debbono avvenire in tempi diversi (*Parm.*, 155e); però, non è data soddisfazione all'esigenza di una connessione intima, che richiede la prova della transizione, mentre la possibilità della contraddittorietà in momenti separati significa piuttosto separazione che connessione. Ora, il partecipare dell'Essere è nascere, l'allontanarsene è perire; cioè l'Uno deve necessariamente nascere e perire e così il problema è determinato in tutta la sua esattezza. Nella transizione, sorge la difficoltà vera, ma il problema acquista insieme significato universale per tutta la sfera del pensiero teoretico, perchè ciò che vale per il passaggio dall'essere al non essere dell'Uno, si applica anche alla transizione dalla somiglianza alla differenza, dal movimento al riposo: è appunto su quest'ultima che si ferma la ricerca di Platone il quale, per designare tale passaggio, impiega l'espressione μεταβάλλειν. Perchè sia possibile la transizione dal movimento al riposo, deve esistere un punto in cui essi si incontrano, e in questo deve verificarsi il mutare, il passare, che non avvenendo più fra due momenti del tempo, non può pensarsi in esso, perchè, al pari di tutti i casi di opposizioni contraddittorie, movimento e riposo non possono essere pensati contemporaneamente, si tratti dello stesso punto temporale o di più punti. Quindi la mutazione non può avverarsi in alcun momento del tempo (*Parm.*, 156c) e perciò non si può chiedere *quando* essa avvenga. Il concetto del tempo, che implica una successione di determinazioni distinte e separate, deve essere superato, perchè bisogna pensare qualche cosa che, senza essere parte, può costituire un limite fra due parti del tempo e insieme formarne il legame: così è determinato il concetto dell'ἐξαίφνης, che è la mediazione fra il movimento e il riposo, che insieme li limita e li unisce, proprio perchè non è un punto del tempo. Ma ciò che oltrepassa la separazione implicata dal tempo può essere soltanto un momento del pensiero e così si formula esattamente il principio della continuità. Il pensiero appare come l'unità che collega ogni cosa, anche i concetti contraddittori, e l'unione si compie grazie al passaggio continuo da un termine all'altro. Per mezzo del tempo può effettuarsi soltanto la distinzione di fasi diverse del pensiero; ora, siccome ciò non può giustificare altro che la posizione di predicati contraddittori e non già la loro connessione nell'unità del pensiero, occorre che dietro il tempo si celi qualche altra cosa che renda possibile anche la distinzione dei momenti, ponendo una relazione in cui si realizzano insieme il passaggio e la separazione. Così grazie all'ἐξαίφνης, il pensiero appare come il continuo che pone la propria unità negli opposti, che assumono l'aspetto degli indirizzi fondamentali della continuità del pensiero.

Collegando i resultati della prima e della seconda deduzione, vediamo che, siccome in ultimo l'Idea è l'ἕν, il passaggio dal riposo al movimento deve essere pensato entro di essa, che necessariamente deve connetterli in sè, perchè, in quanto identità o permanenza logica, deve essere riposo e, in quanto deve entrare in un'infinita molteplicità di rapporti, deve essere movimento. Cosi è preparata la trattazione del problema dell'esistenza concreta, della Natura, del correlato dell'Idea, problema che costituisce il centro d'interesse del resto del dialogo.

L'antinomia ora studiata, che in ultimo si riduceva alla questione: Esiste o no la connessione? è risolta in senso affermativo perchè, grazie alla determinazione esatta del concetto del continuo, si può pensare una μέθεξις, che non soltanto è atta a collegare concetti contraddittori, ma anche a connettere il concetto posto isolatamente nel sistema concettuale; poi, in conformità con la teoria della μεταβολή, ogni concetto puro deve, effettuando in sè il passaggio dal riposo al movimento, diventare mobile e vivente, entrare in rapporto col proprio opposto e con tutti i concetti, rendendo possibile in tal modo che le cose partecipino di esso; e cosi esso tende all'esistenza concreta. Infatti (siccome l'Uno rappresenta l'Idea), quando l'Idea esce dal proprio isolamento ed entra nel sistema illimitato delle determinazioni del pensiero, è introdotta in una molteplicità che le apre un campo illimitato di applicazione. La partecipazione del *Sofista* è, prima di tutto, comunione reciproca dei concetti fondamentali, ma partecipando, essi formano concetti nuovi, sicchè, col progressivo sviluppo della partecipazione, si giunge sino all'esistenza concreta la quale, infine, si lascia raggiungere e intendere per mezzo dell'Idea. Tale partecipazione progressiva è pure una continuità, un passaggio, l'unione delle opposizioni dell'Idea e del suo correlato.

Questo da prima appare in ciò che è designato con le espressioni Non Uno e poi gli Altri, in cui si rivela l'antitesi dell'Uno e dei Molti, la designazione tipica dell'unità dell'Idea nel suo rapporto con la molteplicità delle cose: il Non Uno e gli Altri, da una parte sono concetti fondamentali, dall'altra costituiscono l'opposto di tutti questi concetti. Grazie al pensiero del continuo, si stabilisce il rapporto fra l'Uno e i Molti perchè fra i concetti che debbono essere mediati, stanno anche l'Uno e i Molti, fra i quali pure deve effettuarsi un passaggio di pensiero, cioè la transizione dall'Idea al molteplice. L'Uno diventa *una certa Idea, i Molti o i Più*, il correlato dell'Idea (158a sgg.). In istretto senso, soltanto quest'ultima è la vera unità, come non c'è altra molteplicità che quella delle cose, che è l'ἑτέραν φύσιν τοῦ εἴδους (158c), il puro non essere dell'Idea; ma grazie alla onnicomprensiva continuità del pensiero, si pone un pas

saggio tra l' Idea e l' altra natura, talchè quella penetra nel campo di questa e così si giustifica la sua applicazione alla molteplicità delle cose: così può considerarsi risolto il problema della μέθεξις.

Nel *Parmenide* Platone, studiando il concetto dell' esistenza concreta, si sforza di ridurlo a quello di un Essere che gli deve venire attribuito; non è chiaro però, o almeno non è chiaramente formulato, come esso possa riportarsi a un' οὐσία unitaria, che nel suo concetto assicura i caratteri dell' esistenza concreta, il divenire, la molteplicità infinita, il mutevole, il fenomeno. Ciò che però Platone raggiunge veramente (grazie al concetto della continuità) è l' introduzione degli Altri, nel sistema delle pure determinazioni del pensiero, poichè essi diventano uno dei concetti fondamentali e così possono ricevere tutte le altre determinazioni « Quel correlato, che il concetto puro esigeva come la sua « diversa natura » si determina ora in concetti puri (ivi, p. 383) » e così, tutta la serie delle determinazioni sviluppate dal *Parmenide* si svolge indefinitamente rispetto ad esso. Ora, siccome la molteplicità infinita implicata dal problema dell' esistenza riappare nei concetti stessi grazie allo sviluppo progressivo della μέθεξις loro, rimane soltanto da fare un passo per concludere che originariamente esse si identificano, che il continuo della comunione dei concetti è identico a quello che si rivela nel problema dell' esistenza concreta. In 165d si afferma chiaramente che tutti i concetti fondamentali si conformano all' esistenza concreta, in quanto costituiscono le sue determinazioni; così la molteplicità dei fenomeni del divenire penetra nelle determinazioni del pensiero (ivi, pp. 302-384).

Il concetto dell' esistenza concreta è determinato con maggiore esattezza nel *Filebo*. In quest' opera l' antitesi e la correlazione del l' Uno e dei Molti (15d) significa la correlazione dell' Idea e del molteplice e, siccome il numero (come Idea del numero) costituisce una mediazione fra l' Uno e l' infinito, il concetto matematico forma il passaggio dall' Idea al molteplice.

Il significato di questa concezione deve essere che l' *apeiron* per essere conosciuto deve conseguire un' espressione matematica precisa, ossia che il numero è il primo contributo che il pensiero arreca alla molteplicità. Il *peras* (25ab) significa numero e misura nel più ampio senso della parola e quindi rappresenta, prima di tutto, l' Idea matematica. Così è aperta la via a una maggiore determinazione dell' Essere, perchè il divenire può partecipare a tutte le determinazioni del pensiero, a tutto ciò che è permanente ed eterno e acquistare un essere: in tal modo si può parlare di una nascita all' essere.

Quando si passa al terzo genere, al misto (23c), il *peras* non è più pensato soltanto come l' Idea matematica, ma come tutto ciò che arreca determinazione nell' indeterminato, come l' Idea in generale,

poichè i μέτρα sono, è vero, la prima condizione necessaria per giungere ad una determinazione quantitativa e quindi all' unità, ma, come risulta dal *Parmenide*, non esiste altra unità vera oltre quella dell' Idea, del principio. Nella nascita all' essere, l' Idea si applica al suo correlato, dal cui problema appunto essa è derivata: l' oggetto (inteso nel senso più ampio, come esistenza concreta) nasce da questa applicazione, che non è se non la mescolanza del *peras* e dell' *apeiron*, cioè una forma nuova e più profonda della μέθεξις: il resultato di essa, il *misto*, è appunto ciò che nel *Parmenide* si ricercava come il resultato di quella e (dovendo essa significare un' οὐσία), può essere tale soltanto in quanto è l' esistenza concreta generata della μέθεξις. In tal modo Platone esprime la dottrina (per noi fondamentale) che ogni conoscenza concreta della natura acquista valore scientifico soltanto se può trovare una base in determinazioni matematiche e che perciò, anche il conoscere empirico, deve fondarsi su una ricerca esatta. Così l' Idea trova la sua propria sfera di applicazione nell' esistenza concreta.

Questa però non deve essere concepita come un *quid* già fissato, preesistente per sè alla determinazione che gli apporta l' Idea; infatti, se si parla del nascere all' essere, l' esistenza è qualche cosa di prodotto e non è contenuta nell' *apeiron* che, per conseguenza, non è un' *ousia*, perchè non è un essere eterno, un vero essere, ma è soltanto un problema: l' *ousia* può nascere unicamente grazie alla funzione del vero essere, cioè delle determinazioni quantitative arrecate dal *peras*. Non si tratta di qualche cosa che ha immediatamente il carattere dell' Essere, come il concetto, ma del non essere di questo, della sua ἑτέρα φύσις; però, rispetto alla ricerca logica il non-essere è qualche cosa solo in quanto conduce ad un essere. Ogni divenire, contiene perciò un non-essere, almeno come problema: in senso logico rigoroso, esso appare nel divenire genesi all' Essere, come un metodo per giungere all' esistenza concreta.

La genesi non può mai risolversi integralmente in *ousia*, cioè la scienza della natura delle cose deve procedere incessantemente, appunto per la natura del problema che essa si propone, cioè dell' *apeiron*, che è, nella sua indeterminatezza, infinito: perciò il processo della determinazione dell' indeterminato deve continuare infinitamente.

Il perenne flusso del divenire, del fenomeno, che viene designato dall' *apeiron*, riceve il significato del processo logico, dell' eterno progresso della conoscenza dell' oggetto, poichè la genesi all' essere è un processo di conoscenza, il divenire delle cose deve trasformarsi in divenire logico, perchè soltanto nel campo logico ha valore il punto di vista dell' Essere. La nascita all' essere deve intendersi appunto come l' approssimazione all' Essere che si compie nello sviluppo

progressivo della determinazione scientifica. Essendo la mescolanza del terzo genere del *Filebo* identica con la μέθεξις progressiva del *Parmenide*, è chiaro che rispetto all'esistenza concreta l'eterno processo del divenire si trasforma nell'eterno processo del pensiero: così il problema originario dell'*apeiron* si risolve in una serie illimitata di problemi, che il pensiero deve proporsi successivamente e così procedere all'infinito. L'infinito dell'*apeiron* designa in tal modo una continuità di problemi e quindi, esso serve di fondamento al carattere infinito del pensiero. L'eccellenza dell'idealismo platonico consiste appunto in questo: esso potè trasformare e tradurre nei termini logici della determinazione dell'Essere quel divenire sensibile che appariva un dato e in tal modo arrecargli carattere scientifico. Così è effettivamente provato l'essere dell'Idea per mezzo di quella sua applicazione che precedentemente costituiva soltanto un'esigenza o un presupposto.

Il quarto genere, l'αἰτία è νοῦς e quindi si riduce all'unità della ragione, che ha altresì carattere di fine, perchè dal punto di vista di questa, la correlazione fondamentale dell'*apeiron* e del *peras* assume l'aspetto di uno scopo: nella ragione la capacità che hanno i due principî di mescolarsi e di dare origine all'*ousia* trova effettivamente un'αἰτία, che però non deve intendersi come causa efficiente, perchè si identifica con la natura universale della ragione, in cui soltanto può rintracciarsi il fondamento logico della connessione dei principî stessi, che non ha nulla da fare con la teleologia: si tratta soltanto di quella unità originaria che rende possibile e insieme predetermina, la sintesi unitaria dell'esistenza concreta.

L'*apeiron* non deve intendersi come un dato esteriore al pensiero, perchè, se la ragione è fondamento della *mescolanza*, gli elementi di questa debbono risiedere entro di essa; se l'*apeiron* non vi avesse, al pari del *peras*, la sua origine, la ragione non potrebbe dirigerlo verso la mescolanza. L'*apeiron* è un non-essere, sia per l'Essere che per il pensiero e, appunto per questo, rappresentando il processo infinito del problema, deve avere la sua origine entro il pensiero che, oltrepassando le determinazioni già poste, dà aspetto di problema a tutto ciò che vuole rendere proprio contenuto. Dall'attività della ragione, intesa quale agente o spontaneità, derivano insieme l'*apeiron* e il *peras*, i quali debbono unificarsi in un prodotto, che è il generato: la nascita all'essere trova in tal modo, la sua αἰτία nell'attività logica del pensiero (ivi, pp. 384-423).

Mentre nell'*apeiron* del *Filebo*, Platone aveva considerato il problema sotto l'aspetto del divenire, nella χώρα del *Timeo* egli lo studia dal punto di vista della corporeità. La χώρα non deve intendersi nel senso di una materia originaria, perchè allora si dovrebbe giungere

necessariamente ad una rappresentazione non unitaria del mondo, in cui, a fianco dei concetti logici fondamentali, starebbe un altro principio, la materia. Il ricettacolo della genesi si può comprendere quando si riconosce che lo spazio è condizione fondamentale del divenire, perchè questo, per Platone, si identifica col movimento, nel quale deve risolversi anche il divenire qualitativo, il mutamento, perchè le differenze qualitative dei corpi sono riducibili a quelle della struttura geometrica. Per conseguenza, gli elementi dei corpi hanno una base originaria che può ricercarsi soltanto nel concetto fondamentale della geometria, cioè nello spazio; in questo appunto, si svolge quel processo di trasformazione delle forme geometriche che costituisce il movimento. Nel *Parmenide* e nel *Filebo*, Platone aveva studiato il problema sotto il punto di vista primo e più importante, quello del divenire, ma, perchè ciò che diviene possa essere concepito come mondo corporeo, occorre che assuma aspetto spaziale; così, mentre in quei dialoghi lo spazio è presupposto tacitamente o è nominato (come avviene nel *Parmenide*) per il movimento, non per i corpi, nel *Timeo* invece si presuppone il movimento e se ne ricerca il concetto complementare (cioè l' altro fattore necessario della costituzione dell' esistenza concreta) nello spazio.

Il problema della materia conduce ai due concetti della genesi e del suo ricettacolo, lo spazio, ed essi, con la loro azione combinata, fanno apparire (φαντάζεσθαι) ciò che riceve il nome di natura materiale o corporea, cioè l' esistenza concreta; ma anche lo spazio è un principio del pensiero, non un *quid* colto dalla percezione, perchè, sebbene lo si possa afferrare soltanto con un λογισμὸς νόθος, si tratta sempre di un ragionamento, non della sensazione. L' Idea e lo spazio, unificandosi in una produzione logica, generano il divenire, in quanto mondo corporeo, cioè in un senso più concreto di quello del *Filebo:* così si deve intendere l' imagine del padre, della madre e del figlio (50d).

Però si presenta la difficoltà che lo spazio, invece di essere collocato tra le Idee, è contrapposto ad esse, come qualche cosa di affatto diverso ed è chiamato appena credibile, difficile etc.; difficoltà che non si risolve rispondendo che esso, in quanto fornisce un luogo all' esistenza concreta, in quanto, cioè è pensato soltanto in correlazione con essa, non ha esistenza indipendente, poichè la stessa correlazione si presenta rispetto all' Idea; in un caso come nell' altro, tale dipendenza significa invece, dal punto di vista logico, che l' esistenza concreta dipende dal suo fondamento.

Per risolvere la questione occorre ammettere (richiamando la tesi del *Filebo*, che tutto ciò che può diventare oggetto di pensiero richiede la determinazione dell' indeterminato), che anche lo spazio si presenti da prima come indeterminato e poi, con un precesso di

determinazioni, assuma l'aspetto di un momento del pensiero, quale concetto fondamentale della geometria. Esso deve diventare geometrico, cioè vero e proprio spazio, perchè scientificamente non può esservi altro spazio che quello geometrico e ciò avviene grazie alla determinazione dell'indeterminato per mezzo di forme e numeri (53b); da questa genesi logica deriva il terzo genere, l'*ousia* cioè il corpo, identificato con lo spazio che si muove geometricamente. In tal modo è risolto il problema della materia, perchè questa non è già un fondamento, un essere eterno come le Idee, ma qualche cosa che nasce, che deriva logicamente dai suoi principî: in essa si possono svolgere il divenire e il movimento. Perciò lo spazio deve essere qualche cosa di fisso, cioè un sistema spaziale, perchè soltanto in tal modo, il divenire che in esso si svolge, può assumere carattere di *ousia* (52c).

Se però lo spazio, in quanto diventa geometrico e pura determinazione del pensiero, è inteso come Idea, è sempre distinto dalle altre Idee: come? Tale problema rimane senza soluzione, nella filosofia platonica (ivi, pp. 428-445).

c) S. MARCK.

Anche più esplicitamente che dall' Hartmann, è riconosciuto l'aspetto metafisico delle concezioni platoniche dal Marck (1), per il periodo che giunge fino al *Parmenide;* per quello successivo, però, egli accetta completamente l'interpretazione logico-metodologica del Natorp (*Op. cit.*, p. 40 [1]).

Per ciò che riguarda i problemi della conoscenza e dell'essere, il platonismo collega i resultati di tre fra i più importanti indirizzi della filosofia precedente: l'Eraclitismo, l'Eleatismo, e il Socratismo.

L'Eraclitismo che Platone conosce non è quello del maestro, ma dei suoi scolari, cioè un relativismo che, grazie all'eterno fluire dei fenomeni, doveva provare l'impossibilità della conoscenza oggettiva (*Teeteto*). Sulla teoria delle Idee, agisce insieme con l'Eraclitismo il suo contrapposto, l'Eleatismo, che si accorda con quello, nel concepire il divenire come un non-essere, per concludere che l'Essere, che non è colto dai sensi, viene afferrato soltanto dal pensiero razionale, che si distingue radicalmente dalla sensibilità. Ma per Parmenide, il pensiero deriva dall'essere, non questo da quello: il detto parmenideo ταὐτόν ἐστι νοεῖν καὶ οὕνεκά ἐστι νόημα, non significa

(1) *Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven:* Beck' sche Verlagsbuchandlung: Oscar Beck, Monaco, 1912.

già che il contenuto del pensiero riceve la sua determinazione dalle leggi di questo, bensì che da esso proviene la funzione concettuale, che dall'oggetto, l'Essere (che è una realtà già data, anteriore ad ogni pensiero) deriva la conoscenza: in ciò il Marck si contrappone recisamente al Natorp e all'Hartmann. Il pensiero e l'essere si identificano; il mondo sensibile è parvenza, è non-essere di fronte all'Essere. L'Eraclitismo e l'Eleatismo agiscono insieme per rafforzare nel pensiero platonico la convinzione che esiste un netto contrasto fra un essere che permane e il mondo sensibile che fluisce continuamente.

Socrate scopre l'ufficio del concetto rispetto alla conoscenza, ma tale ufficio si esaurisce, nel determinare la possibilità della conoscenza nelle questioni etiche: siccome Socrate rimane lontano dalla scienza della natura, il concetto è separato dalla propria scienza.

Collegando il Socratismo con l'Eleatismo, cioè connettendo il problema della conoscenza con quello dell'Essere, Platone dà al primo tutta la sua universalità e lo pone nel centro di tutta la filosofia; ma in tale connessione si nasconde il pericolo di una contaminazione della critica della conoscenza e della metafisica, perchè anche il nuovo Essere, scoperto dalla filosofia platonica (sebbene non possa venire concepito come già dato al pensiero), può condurre alla separazione della scienza dall'esperienza; infatti, all'Essere del puro pensiero è contrapposto il mondo fenomenico che, essendo in continuo divenire, è un assoluto non-essere e in questo dualismo si fonda l'identificazione metafisica della scienza dell'Essere con la filosofia. Un altro incitamento ricevette la metafisica platonica dalla concezione teleologica del mondo che si collega anche con Socrate.

Se però Platone fu, in principio, dominato da questi motivi (e specialmente da quelli Eleatici), in seguito si sforzò continuamente di separare il Socratismo dall'Eleatismo, la critica della conoscenza dalla metafisica e la storia della teoria delle Idee mostra come gradatamente la metafisica sia abbandonata e come Platone si sforzi infine, di superare, grazie ad una auto-critica rigorosa, il pericolo accennato (Op. cit., pp. 1-13).

Il Marck si allontana dal Natorp anche nella interpretazione del *Menone*, in quanto trova che il concetto della *reminiscenza*, che indica l'apriorità del metodo ipotetico, non è conservato in tutta la sua purezza critica e riceve anche un significato psicologico, poichè non è soltanto mitica l'affermazione che l'anima ha già intuito le cose *prima* qui e nell'Ade.

Mentre nella concezione critica la ψυχή ha principalmente il significato della coscienza conoscente, in quella psicologica essa implica l'esperienza vissuta nel tempo, dall'anima empirica; dalla conoscenza

del suo contenuto ultra-temporale viene dedotta la sua preesistenza e la sua immortalità; così, con la concezione psicologica del pensiero, sorge una metafisica dell'anima, che costituisce un pericolo per i tentativi idealistici della ricerca (ivi, pp. 20-21).

L'essere permanente che, secondo il *Teeteto*, è richiesto dalla stessa natura della conoscenza (perchè il giudizio, per essere tale, esige sempre un oggetto) non è più inteso nel senso della sostanza Eleatica, ma in quello del permanere della predicazione scientifica, non è più la realtà data alla conoscenza, ma l'essere di questa, l'essere del giudizio, cioè un mezzo dato alla conoscenza scientifica: « l'unico essere è l'essere della scienza, che viene pensato come concetto fondamentale del giudizio conoscitivo (ivi, p. 30) ». Ma Platone, invece di insistere sulla opposizione dell'Eleatismo, pare seguirne la tendenza quando, per provare l'essere delle Idee, lo contrappone al divenire del mondo sensibile, che è concepito come un non-essere e viene affatto escluso dalla conoscenza e, a ciò, si unisce la convinzione che il predicato fondamentale della logicità dei concetti è l'αὐτὸ καθ' αὑτό.

Grazie alla contrapposizione dell'Idea, quale essere in sè, all'*apeiron* della sensazione, inteso come un non-essere, viene messo in questione il significato più profondo della gnoseologia platonica, l'opposizione cioè dell'Essere dell'Idea all'Essere parmenideo. Platone aveva derivato l'Idea dal concetto di una predicazione permanente; ora, mentre dal punto di vista dell'idealismo il soggetto del giudizio di conoscenza non può essere altro che l'*apeiron*, l'indeterminato, che si determina per mezzo dell'Idea, egli fa appunto di questo il soggetto che si deve conoscere. Così l'Idea non è soltanto la forma unica del sapere, la funzione che permette di conseguire l'oggettività, ma l'unico contenuto del sapere stesso, un oggetto cui si riferisce l'affermazione: essa diventa soggetto assoluto quale soggetto del giudizio e in tal modo il suo significato logico si trasforma in metafisico.

Per l'incrocio della predicazione assoluta e dell'assoluto soggetto, la critica della conoscenza si complica con la metafisica. Il tipo del *giudizio analitico* di questa è l'Eleatico: L'*essere* è; ora, siccome per Platone il posto sia del soggetto che del predicato è assegnato all'Idea, sembra che $A = A$ sia lo schema del suo giudizio di conoscenza (ivi, pp. 28-38).

Questa concezione della conoscenza pura delle Idee, che appare in modi sempre nuovi, è espressa in forma caratteristica nel *Fedone*, in cui si parla (65c) della fuga dal mondo sensibile al mondo delle Idee, l'essere delle quali può essere raggiunto solo dopo la morte, quando l'anima, libera dall'impressione dei sensi, è capace di affer-

rare ciò che esiste per sè (66a). All' essere, cui si riferisce la conoscenza, si contrappone il non-essere cui è riferita la non-conoscenza (*Repubblica*, 477a); il divenire, che sta tra l' essere e il non-essere, costituisce l' oggetto della δόξα; siccome questa, quale forma particolare di conoscenza, è derivata da una specie subordinata di essere, il divenire, è chiaro in questo punto il passaggio dell' idealismo platonico ad una concezione realistica del conoscere. Infatti, la conoscenza soggettiva e oggettiva appaiono non gradi diversi di una conoscenza sola, ma due forme separate del conoscere, dipendenti da due specie opposte dell' essere; così è interrotta la derivazione di questo dal conoscere, e pare che anche l' ἐπιστήμη debba il suo valore a un oggetto iper-empirico che le è dato e a cui essa deve riferirsi: così l' essere diventa un oggetto sovrasensibile che viene conosciuto.

Però non può accettarsi l' interpretazione aristotelica che vede nelle Idee un raddoppiamento delle cose sensibili, nè quella dello Zeller, che le intende come l' oggetto reale del concetto socratico. In origine (nel *Teeteto*) l'essere, è pensato come un metodo per la costruzione della conoscenza; il concetto che ha Platone di questa non poggia sul presupposto del realismo dogmatico, che vede nel conoscere un'immagine, poichè egli deriva invece la sua metafisica dalla struttura logica del conoscere, grazie alla separazione dell' Idea dal suo correlato necessario, l' esperienza. Tale concezione realistica si distingue da ogni altro realismo metafisico, perchè si fonda su una propria base logica e quindi, quella platonica, costituisce in opposizione a quella ingenua, una metafisica gnoseologica: l' Idea non è mai una *cosa* e nemmeno una sostanza metafisica, ma il soggetto assoluto del giudizio scientifico.

Il *corismo* dell' Idea venne principalmente favorito dallo studio del problema centrale della gnoseologia, quello della matematica, la quale presenta nei suoi oggetti i migliori esempi di concetti indipendenti dall' esperienza: così Platone potè riferire tale carattere dei concetti matematici a tutti gli altri e sciogliere prima quelli e poi questi dal giudizio, accentuando la dottrina della esistenza ideale, non sensibile del concetto.

La metafisica gnoseologica di Platone si trasforma in una metafisica ingenua dell' essere, soltanto nel punto che riguarda il problema dell'anima, come appare dalla prova dell' immortalità contenuta nel *Fedone*, in cui la trascendenza logica dei concetti, si muta in una reale trascendenza metafisica dell' anima.

Però Platone non poteva lasciare le Idee prive di ogni rapporto col mondo fenomenico; e infatti il *Fedone* (73) afferma che soltanto dalla sensibilità può venire l' eccitamento che occorre per salire ai

concetti puri; il rapporto tra l'Idea e il fenomeno è determinato più radicalmente quando Platone cerca di dare un fondamento alla scienza della natura e pone il problema delle cause del nascere e del perire (*Fedone*, 95e, 96a sgg.), al quale viene applicato il metodo ipotetico.

Accordandosi col Natorp, il Marck sostiene che Platone sostituisce la ricerca della causalità temporale con quella delle predicazioni fondamentali; i concetti fondamentali della scienza debbono considerarsi ipoteticamente come fondamenti del nascere e del perire. L'Idea è causa delle cose non in senso temporale o empirico, ma in quanto causa della loro conoscenza, quale fondamento di tutte le affermazioni che possono farsi rispetto alla realtà sensibile: la sua *presenza* nelle cose, significa appunto che queste possono conoscersi soltanto per mezzo della sintesi della loro molteplicità nell'unità del concetto.

A ciò corrisponde, dal lato delle cose, la loro μέθεξις o partecipazione all'Idea, perchè esse nel giudizio vengono sussunte sotto il concetto del predicato. Così la scienza è ridotta a concetti fondamentali ultimi, che ne costituiscono le più alte condizioni; a tutta la ricerca scientifica è applicato il metodo ipotetico, l'Idea stessa è concepita come ipotesi e fondando così la scienza della natura, essa è il fondamento di tutti i fenomeni sensibili.

Però occorre qui rilevare due punti. Platone tenta di bandire completamente la causalità empirica e di sostituirla con il fondamento logico, cioè con l'Idea intesa come αἰτία, ma ciò è impossibile, perchè la prima implica sempre un rapporto temporale di due fenomeni.

In secondo luogo, il concetto della μέθεξις non risolve ancora il problema dell'esperienza e, ben lungi dal rendere possibile il superamento del *corismo*, della separazione dell'Idea dalle cose, rende la questione del loro rapporto più ardente che mai. La μέθεξις permetterebbe di risolverla definitivamente se l'Idea fosse ridotta senza residui alle funzioni metodologiche delle predicazioni, perchè allora nel giudizio, i fenomeni fungerebbero da soggetto e parteciperebbero dell'Idea, designata dal concetto del predicato (*x è A*, secondo la formula del Natorp); invece, se l'Idea funge da soggetto, (*A è A*), i fenomeni non ne partecipano affatto; se si vuole che questa metafisica gnoseologica possa applicarsi ai fenomeni, si deve giungere al giudizio *A è x*, il giudizio proprio della metafisica, per cui l'Assoluto si rivela negli accidenti che gli ineriscono. Così, come nel realismo ingenuo, nel sensualismo, il predicato è inteso nel senso dell'*apeiron* della sensibilità e l'Eleatismo appare la concezione metafisica più conseguente: le Idee sono modelli di cui i fenomeni sono la copia.

Così, il primo sviluppo dei concetti di μέθεξις e αἰτία pone il problema essenziale del Platonismo, l'oggettivazione dell'esperienza per

mezzo dell' Idea; con esso sono dati altri problemi che in seguito Platone penserà sino in fondo (ivi, pp. 38-62).

Nel *Fedro* e nel *Simposio* l' Idea è considerata come oggetto e principio di una conoscenza razionale incondizionata. Platone, che era partito dall' etica socratica, aveva riconosciuto anche nei concetti etici ed estetici degli oggetti di una conoscenza pura ed anzi da ciò aveva ricevuto un nuovo impulso per separare l' Idea dall' esperienza, perchè le esigenze etiche non sono mai appagate completamente dalla realtà sensibile e si presentano come modelli mai realizzati. Così Platone scopre nelle esigenze etiche dei valori incondizionati, che sono liberi da ogni rapporto con l' *apeiron* della sensibilità. Ora, appunto perchè i predicati etici valgono assolutamente, pare che rispetto ad essi l' αὐτὸ καθ' αὑτό trovi la sua giustificazione; le Idee diventano i fini ultimi dell' azione, principî incondizionati della valutazione etica, nel cui mondo l' anima giunge ascendendo da quello del divenire. Anche la scienza assume l' aspetto di un' Idea ultrasensibile, conosciuta come un oggetto e si colloca nella serie dei valori etici ed estetici assoluti, talchè la conoscenza scientifica diventa una liberazione dal mondo terreno.

A loro volta, anche i predicati etici ed estetici diventano soggetti assoluti, privi di ogni applicazione nella sfera della sensibilità e così, perdendo la loro funzione di fini e di esigenze, acquistano un essere del tutto avulso dall' esperienza, un vero essere incondizionato, trascendente: in tal modo l' Assoluto è pensato come oggetto. Grazie all' intreccio della concezione di una conoscenza pura, indipendente dall' esperienza, con quella dei valori razionali assoluti, si va dall' *ousia* del concetto al vero essere della scienza; questi germi vengono svolti nell' Idea del Bene, che è al di là dell' essere (*Rep.*, 509b, [ivi, pp. 62-68]). Con ciò (siccome il Bene, come fine ultimo, non è più oggetto della conoscenza), il sapere etico si divide dalla scienza, oggetto dell' intelletto, ossia si dissolve quell' intreccio di intelletto e di ragione che aveva dato per risultato, da una parte la trasformazione della predicazione in soggetto, dall' altra la perdita del carattere teleologico dei valori etici, mutati pure in un Essere Assoluto. Il Bene, riassumendo l'aspetto teleologico di fine dell' azione, si divide dalla conoscenza scientifica.

Intesa nel suo significato teleologico, l'etica serve alle esigenze logiche della scienza, perchè l' Idea del Bene, essendo l' Idea ultima e suprema, rende conoscibili le Idee e così conduce l' Anima alla conoscenza, mentre determina insieme il fine ultimo di questa, nell ἀνυπόθετον, contrapposto alle Idee, quali ipotesi. Come incondizionato, questo non è più un Essere, ma un pensiero; come Bene, è il pensiero di un fine: carattere di un fine ultimo, riceve così anche

una scienza completamente chiusa in sè stessa, che non ha più bisogno di ipotesi. Per Platone, la via che conduce all'incondizionato può chiudersi, mentre per la scienza moderna la ricerca di esso presenta un problema infinito; ma egli ha però, per la prima volta, disgiunto la filosofia dalla scienza dell'Essere e contrapposto l'intelletto alla ragione.

Al Natorp, che disconosce il carattere teleologico dell'Idea del Bene (che egli intende nel senso dell'ultimo principio logico, interpretandola come la legge della legalità, l'Idea delle Idee, l'αὐτὸς ὁ λόγος, la logicità stessa, causa delle Idee), il Marck chiede perchè Platone abbia scelto proprio il nome di Idea del Bene, per un principio formale; nè, d'altra parte, tale Idea può identificarsi col *logos* stesso, perchè questo non è altro che il νοῦς, che ha per oggetto l'Idea stessa, quando la scienza ha ottenuto il suo compimento, ossia ha raggiunto il fine di arrivare all'incondizionato.

L'ἀνυπόθετον è fondamento in quanto fine che illumina la via, non come inizio del metodo; l'Idea del Bene è causa delle Idee come esse lo sono dei fenomeni che ne partecipano, perchè, mentre queste comunicano alle cose l'essere del giudizio per mezzo della predicazione, quella è al di sopra dell'Essere; infatti, quando appare causa, non è tale come principio logico ultimo, ma come *causa finale*, in senso metafisico.

Però la netta distinzione tra l'intelletto e la ragione non è mantenuta strettamente nella determinazione del sistema delle scienze, in cui di nuovo si unificano la filosofia e la scienza dell'Essere, in quanto alla prima vengono assegnate come oggetto le Idee incorporee: così Platone, che non si rende ben conto che alla filosofia o dialettica spetta l'ufficio di determinare la certezza logica delle ipotesi scientifiche, facendo della scienza stessa il proprio oggetto, va di nuovo contro al pericolo del separatismo metafisico (ivi, pp. 71-79).

Un nuovo indirizzo del pensiero platonico è rappresentato dai dialoghi che cominciano col *Parmenide;* ivi appare una crisi della teoria delle Idee, che anzi si mostra trasformata in modo da assumere nuovi aspetti. Questo sviluppo della teoria s'impernia nel *Parmenide*, come ha mostrato il Natorp, di cui il Marck accetta anche la tesi che tale dialogo può interpretarsi soltanto quando si riconosce il significato logico-metodologico delle Idee. Però il *Parmenide* non è, come vorrebbe il Natorp, un indovinello, destinato a respingere le interpretazioni errate della teoria sorta entro la stessa Accademia, rappresentata da Socrate nel dialogo; infatti, negli ultimi dialoghi, Socrate non è mai un avversario delle dottrine platoniche.

Invece nel *Parmenide* Platone si sforza di superare la separazione dell'Idea dall'esperienza: è ben vero che la critica sembra ri-

volta contro l'Eleatismo, ma è sottoposta ad essa anche la stessa teoria delle Idee, le cui difficoltà derivano da complicazioni eleatiche: quindi si può pensare che Socrate rappresenti una fase anteriore e non completamente sviluppata del pensiero di Platone, che si sforza di superare l'Eleatismo. Al maggiore pensatore di questa scuola, a Parmenide, Platone assegna l'ufficio di criticare le proprie teorie e di indicarne l'ulteriore sviluppo: il *Corismo* è accentuato e si mostrano (130b sgg.) le difficoltà che ne derivano a proposito dei concetti empirici, i quali non trovano più posto quando si parte dal giudizio *A è x*, perchè fra l'assoluto dell'Idea e il flusso del mondo sensibile l'esperienza non trova luogo. Nella critica della μέθεξις (131a sgg.) intesa in senso grossolano, l'Idea è pensata come cosa; ma a tale resultato conduceva il corismo, separando il concetto dal giudizio. Sono criticate la mimesi (132d-e), interpretata come somiglianza tra due cose e la concezione psicologistica (132d), che presenta l'Idea come pensiero dell'anima.

Infine, tutte le *aporie* si raccolgono nel quarto argomento (133c sgg.), in cui si rileva che il dualismo di Idea e fenomeno conduce in ultimo alla inconoscibilità della prima; così, mostrando le difficoltà che sorgono quando le Idee sono poste per sè, il *Parmenide* colpisce nel cuore il corismo che contrappone l'Idea e il fenomeno come due mondi separati di conoscenza.

Però questa autocritica non conduce all'abbandono della teoria delle Idee, chè anzi si preannuncia (135b) una determinazione veramente metodologica del rapporto fra l'Idea e l'esperienza: così il significato tipicamente metodologico della teoria (di predicazione) potrà conseguire il suo senso più profondo nel dare un fondamento all'esperienza.

Nella 1.a antinomia (l'Uno non ha predicati, l'Uno li ha tutti) deve cadere una delle ipotesi, cioè la prima, in cui il concetto dell'Essere non è svolto sino in fondo: qui appare la critica della metafisica, perchè l'Uno pensato senza alcun rapporto esprime appunto il concetto della trascendenza; ma, siccome l'Uno è inteso come assoluto concetto, cioè la sostanza assoluta è concepita come soggetto assoluto, nel senso dell'Idea platonica, l'Eleatismo e il Platonismo nella sua forma assolutistica sono colpiti insieme dalla critica, la quale dà il resultato che, tanto la sostanza assoluta del primo, quanto l'Idea avulsa dal giudizio conducono a un logico nulla.

Siccome questo avviene grazie all'esclusione di predicati empirici (tempo, spazio etc.), è affermata implicitamente l'esigenza di un essere logico dell'esperienza.

Nella 2.a ipotesi (se l'Uno è) la μέθεξις assume il significato gnoseologico di connessione nel giudizio, che è l'unico mezzo per poter

affermare qualche cosa dell' Uno: infatti, siccome la possibilità dell' affermazione si fonda sulla partecipazione dei concetti, la μέθεξις costituisce il giudizio di conoscenza: in tal modo le Idee trovano il loro significato nei loro rapporti reciproci e tutte le determinazioni empiriche debbono fondarsi logicamente nell' unità dell' Idea.

Però, siccome ancora la ricerca rimane nella sfera dei puri concetti, sembra (mancando la relazione tra predicati contraddittori e contenuti che mutano nel tempo) che si giunga al trionfo del *tutto scorre* eracliteo e che la relatività penetri nelle forme pure; infatti l' Uno è posto come esistente e insieme non esistente. Come mediazione fra le opposizioni della 2.a ipotesi si introducono il πότε e l' ἐξαίφνης, ma in quest' ultimo non deve vedersi, come vuole il Natorp, il concetto puro della continuità, perchè esso non deve permettere la conciliazione della 1.a e della 2.a ipotesi, bensì quella delle contraddizioni di quest' ultima, poichè i concetti contraddittori appaiono ancora rivestiti di esistenza nel tempo; perciò l'ἐξαίφνης contiene ancora qualche cosa del momentaneo, dell' infinitesimo del tempo, ciò che per Platone non è ancora il pensiero di un processo che si svolge infinitamente, non è un puro concetto limite.

Nella 3.a ipotesi, gli *altri* sono determinati come il diverso dall'Idea, cioè la molteplicità del dato sensibile, talchè, grazie alla trasformazione critica del concetto della partecipazione, l' Idea e il fenomeno vengono congiunti intimamente: la molteplicità del senso accenna all' unità dell' Idea e la loro partecipazione reciproca assume sempre più la forma di correlazione.

Qui è raggiunto il punto culminante del dialogo, perchè l' Idea può diventare fondamento dell' esperienza: la molteplicità sensibile non è più fuori dell' Idea e i fenomeni cessano di apparire le copie di un mondo di archetipi ideali, per venire pensati nell'Idea stessa, che con la sua unità pone in essi, che per sè costituiscano un *apeiron,* un limite e una determinazione, un *peras.*

Però non è fatto l' ultimo passo, che consiste nel ridurre la seconda ipotesi alla concezione ora ottenuta della connessione dell' Uno e degli Altri in modo tale da mostrare che il collegamento di predicati contraddittori nel mondo delle Idee dipende dal rapporto che queste hanno con l' *apeiron* della molteplicità sensibile: allora il non-essere uscirebbe dal mondo delle Idee e diventerebbe il *diverso dell' Uno,* in modo da essere in correlazione con l' Uno. Questo passo è fatto nel *Sofista,* i cui resultati sono approfonditi dal *Filebo* e dal *Timeo.*

Nel *Parmenide* Platone si libera dall' Idea posta assolutamente e giunge alla concezione del pensiero come relazione: il *sia-che* delle determinazioni contraddittorie viene affermato per l' Idea nei suoi

rapporti con l'esperienza, mentre *nè-nè* rimane posto nella concezione separatista di essa.

Il *Parmenide* rappresenta la prima battaglia tra la metafisica e la critica della conoscenza, tra il dogmatismo e il criticismo, tra la filosofia speculativa e quella scientifica (ivi, pp. 81-113).

Il culmine della filosofia platonica è, sotto il rispetto teoretico, raggiunto nel *Sofista*, in cui si collegano tutti i motivi della teoria delle Idee nella soluzione dei suoi due problemi fondamentali, quello del conoscere e quello dell'Essere. Il problema dell'Essere era stato discusso nel *Parmenide*, in cui l'Idea era pensata come essere, il fenomeno come non-essere: ora, la teoria delle Idee intesa nel senso separatista, conduce alla concezione eleatica della conoscenza, formulata dalla *Repubblica:* si conosce soltanto l'Essere, il non-essere rimane inconoscibile e il divenire, che risulta di ambedue, è oggetto di opinione. La critica del *Sofista*, concentrandosi su questa concezione, dà compimento allo sviluppo di pensiero iniziato nel *Parmenide*.

Le stesse difficoltà sollevate dal non essere riappaiono nel problema dell'immagine (241 a), che è veramente l'imitazione dell'ὄν. Ora, siccome il mondo sensibile è sempre stato designato come immagine di quello ideale, il problema del non-essere implica essenzialmente quelli del mondo sensibile e della conoscenza che ad esso si riferisce, della δόξα. Il *Sofista* afferma, contro Parmenide, l'esistenza del non-essere, ma siccome in esso risiede il problema dell'esperienza, questo viene a occupare il centro della filosofia platonica e a trasformarla anche più radicalmente di quanto fosse avvenuto nel *Parmenide* col nuovo aspetto dato al concetto della μέθεξις. La critica delle Idee incorporee degli Amici delle Idee, di cui viene colpito il *corismo*, significa appunto la discussione della concezione separatistica delle Idee, che diventa anche più acuta che non fosse nel *Parmenide*. Se l'Essere fosse pensato come una realtà rigida, immobile, separata da ogni altra cosa, la conoscenza sarebbe impossibile. Infatti, il παντελῶς ὄν, il vero essere, deve possedere ragione, anima e vita e quindi non deve rimanere immobile; ma movimento e riposo, agire e patire, non sono altro che espressioni imperfette dell'attività e mobilità del processo conoscitivo, poichè conoscere è agire, venir conosciuto è patire. Così l'oggetto conosciuto viene determinato come funzione del conoscere: esso quindi, non potendo separarsi da quest'ultimo, non può essere un assoluto rigido e immobile. L'affermazione che l'Essere è diverso dal riposo e dal movimento e li include entrambi (250b) significa che esso, per la prima volta, è inteso definitivamente nel senso della predicazione e così viene liberato da quel significato metafisico per cui appariva un soggetto: questo, afferma il Marck, è dimostrato dalle parole ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὄν ἐν τῇ ψυχῇ τιθείς

(250b), le quali significano che qui l' ὄν « non è più un concetto conosciuto rispetto al suo contenuto, ma il metodo fondamentale immanente in tutti gli altri concetti (ivi, p. 125) ».

Il non-essere, inteso non come l' opposto, ma il *diverso* dell' Essere, entra in correlazione insolubile con esso, occupando quel posto di *soggetto del giudizio di conoscenza*, che prima era stato assegnato all' Essere, il quale compie ormai soltanto la funzione di predicato: il soggetto non è l' opposto del predicato, ma il diverso di esso ed è insieme il suo necessario correlato: in tal modo il non-essere appare il contenuto della affermazione che si connette con l' essere del giudizio. Ora, è affermata con completa chiarezza la funzione gnoseologica dell' Idea, intesa nel senso della predicazione ed è risolto il problema del divenire e dell' esperienza: il collegamento dell' essere e del non-essere nel divenire non è più l' oggetto della *doxa*, ma il supremo principio dello stesso mondo ideale e *l' apeiron* del mondo sensibile cessa di apparire il non-essere per trasformarsi in ciò in cui si manifesta l' essere delle Idee. Così si compie l' opera iniziata nel *Parmenide*, in cui *gli altri* ancora non erano stati messi in relazione col problema del non-essere e in cui questo, occupando (nella 2.a ipotesi) il posto del predicato, non era ancora diventato l' altro, talchè l' ἑτερότης non appariva il necessario correlato dell' Idea. Nel *Sofista*, il concetto fondamentale della teoria delle Idee, quello dell' essere, diventa la forma pura della sintesi, in modo che le Idee partecipano tra loro e con i fenomeni e, per la prima volta, si realizza la tendenza platonica a congiungere i predicati opposti. Riposo e movimento sono, rispetto all' essere, ugualmente un non-essere e possono collegarsi appunto per questo, cioè grazie alla relazione dell' essere dell' Idea, coi contenuti mutevoli dell' esperienza, i quali mutano appunto come i soggetti del giudizio, e in ciò consiste il loro non-essere: ma in quanto nel giudizio permane sempre la stessa funzione del soggetto, i contenuti che compiono questa funzione hanno un essere, al pari della predicazione, che pure mutando, secondo i giudizi, permane nella sua forma: in ciò consiste la correlazione intima di essere e di non essere (ivi, pp. 114-131).

Il *Filebo* collega i resultati del *Parmenide* e del *Sofista* e li connette strettamente con l' esperienza, mostrando la necessaria unione del *peras* e dell' *apeiron*, che esprime chiaramente l' ufficio della sensibilità, la quale, come *apeiron*, è un soggetto indeterminato che si determina per mezzo della predicazione. *Peras* e *apeiron* non sono identici con essere e non essere, ma esprimono il loro rapporto: così si passa al procedimento della scienza positiva dell' esperienza. Siccome fra l' uno e il molteplice infinito si interpone il numero, quale molteplicità determinata, la conoscenza non trova più un limite in

un non-essere assoluto della sensibilità. Nel terzo genere, la nascita all' essere, appare un nuovo essere, quello dell' esperienza; così grazie a questo concetto del divenire, la sensibilità acquista carattere oggettivo e la nascita all' essere occupa il posto assegnato precedentemente soltanto al *vero essere*.

Nella causa appare un nuovo principio del Platonismo, una forma della realtà concreta, un principio dell' esistenza, poichè essa viene pensata esplicitamente come una forma creatrice dell' esistenza concreta (27b) in senso temporale e in ciò si distingue dall' αἰτία del *Fedone*, in cui la causalità temporale era trasformata nel fondamento logico: con essa si esce dalla critica della conoscenza per rientrare nella metafisica teleologica: l' Idea del Bene si è trasformata nel Demiurgo, nel creatore del mondo, di cui è la causa finale, perdendo il proprio significato critico di fine. Platone, che non possedeva una scienza dell' esperienza già sviluppata, volle sostituirla con una metafisica teleologica, che non deriva da una nuova separazione dualistica dell' Idea dall' esperienza, ma, per contro, dalla loro completa unità, dalla intuizione estetica dell' unità dei due mondi, ideale e sensibile. Tale metafisica è una vera e propria filosofia della natura, che si pone vicino al fondamento logico della scienza dell' esperienza come una metafisica ipotetica, mirante ad armonizzare una conoscenza concreta del mondo coi principi fondamentali ottenuti, anzi a derivarla da essi (ivi, pp. 132-140).

Ciò di cui il *Filebo* contiene l' annuncio, è sviluppato nel *Timeo*, in cui si passa dal fondamento della nascita all' essere, alla pienezza della realtà e si offre una interpretazione filosofica della molteplicità fenomenica: l' opera scientifica di Platone trova in questo dialogo l' ultimo suo sviluppo e il suo fondamento profondo. La poesia religiosa del *Timeo* personifica la causa finale rappresentandola come un Demiurgo; pare che ritorni (29b-c) il dualismo metafisico della *Repubblica* e la concezione eleatica della conoscenza, con la conseguente negazione dell' essere del non essere e quindi della scienza del mondo sensibile. Ma, siccome ciò è dovuto al prevalere del motivo teleologico-religioso, il concetto dogmatico della conoscenza, che si afferma in un' altra sfera di pensiero, non intacca i resultati idealistici già ottenuti; l' affermazione che la conoscenza del mondo sensibile non oltrepassa la verisimiglianza, esprime il tentativo di sostituire imperfettamente la scienza della esperienza con una filosofia teleologica della natura.

Lo spazio *(il Terzo genere del Timeo)*, rappresenta l' abbandono della forma ingenua dell' idealismo platonico, che svolge i resultati della propria rielaborazione critica, poichè quel concetto non è altro che l' esponente fisico del non essere del *Sofista* e dell' *apeiron* del

Filebo, di cui riceve i predicati; ma appunto perchè lo spazio, quale μὴ ὄν che rimane eternamente lo stesso, si contrappone all' οὐκ ὄν della materia sensibile, può considerarsi come un τόδε, e come essere del non-essere, venire determinato fisicamente, assumendo l'aspetto di *materia*, cioè di metodo della scienza della materia. Questa è, rispetto al suo contenuto, determinata come spazio: questo, infatti, è la materia platonica, nel senso che compie la funzione logica di dare un fondamento alla scienza fisica, esprimendo l' *Idea dell' apeiron*, che non può coincidere con l' *apeiron* stesso perchè il dato sensibile non può mescersi immediatamente con l' *Idea;* la mediazione, che è necessaria per la effettiva connessione dell' Idea e del fenomeno, è lo spazio in cui le Idee entrano per uscirne poi. Il *Timeo*, affermando la connessione indissolubile dello spazio con le Idee, esprime chiaramente il carattere del primo di essere un procedimento del pensiero; anzi l' immagine usata da Platone (il padre, la madre, il figlio) rappresenta chiaramente la produzione dell' essere dell' esperienza per mezzo dei metodi del pensiero; le Idee generano il mondo sensibile nello spazio che appare il soggetto fisico in cui le Idee, col loro mutare, determinano la nascita all' essere. La materia platonica non è un' ὕλη, una sostanza e nemmeno una semplice possibilità del mondo corporeo, ma è lo spazio, in quanto compie l' ufficio metodologico di costruire, insieme con le Idee, l' esperienza.

Il dubbio che potrebbe nascere, se Platone abbia conservato una *materia secondaria* vicino a quella primaria, sparisce quando si ricorda che egli ricostruisce la sostanza corporea per mezzo di forme geometriche elementari.

In tal modo nel *Timeo* i motivi logici del pensiero platonico, si affermano vicino alla intuizione teleologica in quanto Platone vi tenta la costruzione matematico-idealistica del mondo sensibile (ivi, pp. 141-161).

La concezione platonica fu da Aristotele intesa in senso ben diverso da quello vero e la sua critica della teoria delle Idee rappresenta il contrasto tra l' idealismo e la metafisica e l' empirismo. Aristotele, ricercando nella filosofia precedente il principio della sua filosofia, l' ἀρχή delle cose, vede anche la teoria delle Idee sotto questo aspetto e così, disconoscendo il motivo centrale della gnoseologia platonica, considera le Idee soltanto come oggetti metafisici dei concetti e riduce questi ad astrazioni, a immagini delle cose sensibili, senza scorgere che Platone risolve il problema dell' essere dal punto di vista del conoscere. La critica aristotelica è giusta in quanto colpisce, nella teoria delle Idee, quella complicazione di critica della conoscenza e di metafisica che Platone stesso aveva fatto oggetto dell'autocritica del *Parmenide;* ma Aristotele non riconobbe che negli ul-

timi dialoghi si compie una rielaborazione che risolve le difficoltà indicate, rielaborazione che avviene in senso opposto a quello del pensiero aristotelico, perchè non abbassa il concetto nella sfera del sensibile, ma accoglie in esso la stessa sensibilità.

Inoltre l'interpretazione aristotelica venne favorita dal fatto che nella filosofia platonica si vide il sistema chiuso di un dogmatico e non un vivente sviluppo storico (ivi, pp. 163-170).

d) J. A. STEWART

Lo Stewart, nella sua opera *Plato's Doctrine of Ideas* (1) accetta completamente l'interpretazione metodologica del Natorp e considera le Idee come « *ciò che lo scienziato cerca di scoprire* con le sue ricerche »; e inoltre « *le categorie originarie che l'intelletto umano deve impiegare* in qualsiasi processo di ricerca scientifica »: nel primo senso esse sono « la *Legge* che spiega i fatti, la Legge, la Causa, l'Uso, il Contesto, il Giusto punto di Vista (*Op. cit.*, p. 119, Cf. pp. 1-127, specialmente pp. 119-127).

Siccome sotto questo rispetto lo Stewart segue essenzialmente il Natorp, oltrechè nella tesi generale, nella esposizione dei singoli dialoghi, non occorre parlarne in modo particolare.

Ciò che può invece richiedere un breve cenno è l'interpretazione estetica del platonismo che distingue lo storico inglese da quello tedesco: per lo Stewart le Idee platoniche non hanno soltanto il significato metodologico di quei punti di vista coi quali l'intelletto umano riesce a rendere intelligibili i fatti del mondo sensibile (talchè, sotto questo rispetto, diventano impensabili quando vengono separati da essi), ma anche quello estetico di individui belli, di archetipi, eterni ed immutabili, che esistono solo per la contemplazione.

Ma Platone non confuse mai l'interpretazione metodologica con quella estetica e fece delle Idee un uso puramente *regolativo* nel discorso, nella ricerca scientifica, riservandone l'uso *costitutivo* nella contemplazione estetica. I dialoghi in cui prevale la seconda interpretazione sono il *Simposio* e il *Fedro* (ivi, pp. 128-130; 167 sgg.).

---

(1) Oxford, at the Clarendon Press, 1909.

APPENDICE

L'interpretazione matematica della teoria delle Idee: G. Milhaud

Alle interpretazioni studiate precedentemente si può avvicinare quella del Milhaud, che intende la filosofia platonica in senso matematico, avvicinandosi così, sotto certi rispetti, alla tesi del Cohen e a quella del Natorp e dei suoi continuatori: infatti, dalle Idee intese come essenze matematiche si può passare facilmente alle Idee come logicità pura. E' notevole poi il fatto che il Milhaud precede il Natorp di alcuni anni, avendo esposto la sua interpretazione del platonismo in un'opera (1) pubblicata nel 1900.

Il mondo delle Idee, che costituisce l'oggetto della scienza, deve, a parere del Milhaud, essere inteso in modo molto diverso da quello aristotelico, per cui l'Idea è solo la realizzazione di un'astrazione: lo stesso Platone, parlando di *porre* un'Idea, indica un processo ben differente da quello per cui si ricava da una pluralità di dati una idea generale. Se l'Idea fosse semplicemente un residuo delle percezioni sensibili, se vi fosse già contenuta, non avrebbero più ragione d'essere le teorie metafisiche della reminiscenza e dell'amore, nè le ricerche del *Teeteto* sulla scienza. Il contrasto fra l'idea generale e quella platonica appare chiaro quando si pensa che la prima risulta dalla sintesi dei caratteri comuni a una pluralità di cose, mentre invece la seconda è posta, ben più che per le somiglianze, per la contraddizione delle impressioni sensibili. L'Idea platonica non è, come quella generale, una pallida immagine, un ricordo quasi di percezioni svariate, ma un modello di purezza e di perfezione assoluta, di cui le immagini sensibili sono solamente imitazioni lontane. Ma la parola imitazione, evocando il concetto di due cose che esistono in modo indipendente tra loro, è inadeguata, perchè l'idea è la ragion d'essere delle cose, principio di essenza e di esistenza insieme: è sorgente di essere e ad essa, che arreca precisione, rigore, determinazione nel flusso continuo della sensibilità, le cose debbono l'appa-

(1) *Les philosophes-géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs* (Alcan, Paris, 1900).

renza di realtà che presentano. E' ben vero che Platone, più che dimostrare l'esistenza delle Idee, esprime la sua fede in esse (*Fedone*, 77b); ma se egli avesse dovuto dare ragione della origine di tale convinzione, avrebbe ricorso all'esistenza indiscutibile dei concetti matematici, che sono creazioni dello spirito, esatte e perfette, di cui le cose sensibili offrono appena una remota imitazione. In ultimo, i concetti geometrici sono *definizioni*, poste in virtù di un decreto della mente: e la definizione differisce dall'intuizione appunto come l'intelligibile dal sensibile: nella prima, gli elementi sensibili sono sostituiti da elementi razionali, grazie ai quali si forma una cosa intelligibile, un essere la cui esistenza consiste solamente nei rapporti per i quali esso viene determinato. Così Platone avrebbe potuto mostrare, senza dubbio, nelle esigenze matematiche, il tipo più chiaro dell'Idea. Nè contro tale assimilazione può obbiettarsi che le testimonianze aristoteliche provano che le Idee platoniche sono esseri individuali, che si realizzano separatamente dal mondo sensibile: « l'*essere* delle idee è della stessa natura dell'essere delle verità e delle essenze matematiche (*Les philosophes-géomètres de la Grèce*, p. 267) »: questa è l'interpretazione che il Milhaud crede di poter giustificare contro quella aristotelica. E, prima di tutto, egli crede di potersi liberare dalla contraddizione che sembra esistere fra la sua tesi e il passo del *Parmenide* in cui Platone nega recisamente che un' Idea possa essere un νόημα (132b-d), rilevando che il νόημα, che viene qui considerato, è inteso nel senso attivo di soggetto pensante, non in quello oggettivo del pensiero, considerato sotto il rispetto di ciò che in esso viene rappresentato: altrimenti, non avrebbe senso l'obbiezione che le cose, partecipando di pensieri, dovrebbero pensare. Quando Platone nega la possibilità di intendere l'Idea come pensiero, si occupa di questo nel suo rapporto con l'attività del soggetto pensante, non del concetto, considerato indipendentemente da questo; e ciò che egli vuol togliere di mezzo, è soltanto la creazione, la produzione contingente dell'anima individuale.

Il *Parmenide* non serve affatto a dimostrare che l'essere dell'Idea platonica differisca da quello di un oggetto indipendente dall'anima, che questa può pensare, ma non creare. Ora, ciò appunto avviene per le verità matematiche, che, secondo Platone, sono riconosciute e non create dalla mente: e infatti, per dimostrare questa tesi, egli ricorre alla teoria della reminiscenza (*Menone*).

Il carattere trascendente delle Idee, il loro χωριστόν, sul quale così spesso insiste Aristotele, appare naturale nella interpretazione che vede in esse delle essenze matematiche: infatti il concetto matematico non si realizza mai nella esperienza concreta, che tutt'al più può offrirne delle immagini imperfette; del resto, le stesse testimo-

nianze aristoteliche affermano che per Platone le essenze matematiche sorpassano le cose sensibili in dignità e realtà. La difficoltà che è presentata dalla sua dichiarazione che tali essenze sono intermedie fra le cose e le Idee e differiscono dalle prime perchè sono eterne ed immobili, dalle seconde perchè possono formare una pluralità di esseri simili, mentre in ogni genere l'Idea è unica (*Met*: A, 6, 987b, 14-18), sparisce quando si pensa che per Aristotele, mente essenzialmente concreta, l'essere matematico è (per esempio) semplicemente il circolo dell'intuizione, limitato da una curva infinitamente sottile. Infatti, col variare della lunghezza del raggio si otterrà una serie di figure simili. Ma per Platone, invece, il circolo è costituito dalla proprietà dei punti della circonferenza di essere equidistanti dal centro: la figura geometrica è così caratterizzata da una relazione ultima che la definisce e perciò non differisce dall'Idea, perchè essa pure è unica.

Nemmeno può affermarsi che gli stessi testi platonici pongano gli enti matematici al di sotto delle Idee, quando distinguono l'intelletto, che partendo da premesse ipotetiche ne ricava deduttivamente una conclusione e si serve di immagini (come il geometra che traccia delle figure) dalla νόησις, che, con un processo di puro pensiero, risale dalle ipotesi a un principio primo ἀνυπόθετον, che costituisce il fondamento della loro verità. L'intelletto è certamente il ragionamento geometrico, ma non è l'unica forma di conoscenza matematica: infatti, ciò che lo completa è la νόησις, con cui lo spirito, facendo astrazione da ogni oggetto concreto, anzi da ogni figura visibile, si concentra sulle definizioni. La νοησις, nello stesso modo che illumina la mente del geometra in quanto risale ad un principio assoluto incondizionato, apporta la luce nel mondo delle Idee, grazie all'irradiazione dell'Idea del Bene, talchè, nemmeno sotto questo rispetto, vi è ragione di distinguere le Idee dalle essenze matematiche. Quel passo della *Repubblica* (533b-c) che si adduce abitualmente per provare che Platone collocava la conoscenza matematica al disotto della dialettica, serve invece, secondo il Milhaud, a rafforzare le sue conclusioni, perchè in quel testo, le matematiche sono considerate non quali scienze puramente teoriche, scevre da ogni elemento pratico, ma nell'aspetto che in quel tempo esse offrivano, cioè miste di teoria e di pratica; e infatti le chiama τέχναι, mentre precedentemente, quando ne aveva considerato esclusivamente la parte teorica, le aveva denominate μαθήματα. La dialettica è quindi un prolungamento delle altre scienze cui arreca luce risalendo al primo principio che ne giustifica i concetti e poi ridiscendendo da esso alle essenze matematiche che così ne vengono illuminate: il carattere ipotetico di queste non era che provvisorio e dispare quando il pensiero si eleva

verso le essenze pure e, per mezzo del primo principio, ne dà ragione.

L' obbiezione più grave però, è che le Idee platoniche sono οὐσίαι e quindi, appunto perchè sostanze, non possono identificarsi con gli enti matematici. Ma, nel linguaggio platonico, tale parola serve a designare tutte le gradazioni dell' essere, dall' Essere assoluto sino al concetto più vago e più generale di esistenza: non è dunque necessario vedere nell' *ousia* una misteriosa entità metafisica. Del resto, i caratteri essenziali dell' *ousia*, consistono nella sua permanenza, nella sua stabilità e nella sua immutabilità, in ciò che la contrappone al flusso della genesi; ossia sono quei caratteri che si trovano appunto nelle essenze matematiche, che, secondo la testimonianza aristotelica, Platone chiamava immobili ed eterne.

La mente di Platone, quando si rivolgeva alle matematiche pure, pensava una gradazione crescente di intelligibilità, che però non raggiungeva l' intelligibilità assoluta, tanto che provava il bisogno di chiudere tale processo con un termine ultimo, posto come la suprema realtà, che può concepirsi come il limite cui tende il matematico allorquando purifica i suoi concetti dalla mistione di elementi sensibili: ciò mostra, se non altro, che le condizioni dell' essere erano per Platone uguali per natura, a quelle delle essenze pure della geometria.

Non può dirsi in modo completamente sicuro come Platone concepisse quell' essere supremo, che era come un limite ultimo, un termine assoluto postulato per chiudere l' ascensione alla intelligibilità ultima: però, i suoi caratteri essenziali possono essere così definiti: « L' essere ultimo di Platone è tale da soddisfare alle condizioni seguenti: L' intelligenza umana vi è condotta dalla contemplazione delle essenze matematiche, come a un termine estremo, donde scenderà in ricambio su quelle stesse essenze, la ragione, il fondamento ultimo del loro essere; e, in secondo luogo, esso realizza la perfezione ideale delle qualità di purezza, di precisione, di esattezza, di intelligibilità, di cui offrono esempio le essenze matematiche (Op. *cit.* p. 287) ».

In conclusione, nulla obbliga a porre una differenza irriducibile fra queste e le Idee platoniche (ivi, pp. 257-287).

Il rapporto tra il mondo delle Idee e quello fisico costituisce la partecipazione; ma come deve intendersi tale concetto? Il problema è discusso particolarmente nel *Parmenide,* in cui da prima la partecipazione è rappresentata in forma additiva; ma la critica platonica, rilevando le difficoltà che derivano da questa interpretazione, mostra la necessità di respingere ogni rapporto di contenente a contenuto, ogni immagine rappresentativa di una partecipazione materiale. Il risultato delle *aporie* della prima parte del dialogo è questo: che il problema è stato posto male e che il rapporto fra le cose e

le Idee non deve ricercarsi in relazioni esteriori e concrete: le cose non possono concepirsi come reali al di fuori delle Idee di cui partecipano perchè solo ad esse, debbono la loro realtà. Occorre quindi, trascurando l'apparente realtà che offrono i sensi, la quale porta a concezioni materiali, porre il problema della partecipazione nel mondo stesso delle Idee. È ben vero che allora il problema appare anche più irto di difficoltà, perchè non è facile spiegare come le Idee possano, pure conservando la loro individualità, partecipare fra loro, essere insieme unità e molteplicità (*Parmenide,* 129; *Filebo,* 16). Il problema dell'unità e della molteplicità acquista però il suo significato vero e profondo quando si riferisce a un mondo che si sottrae alle rappresentazioni di esteriorità, di contenenza, di addizione o separazione di elementi giustapposti; i rapporti che possono esistere in questa sfera, saranno quelli che permettono di congiungere essenze ideali, ossia debbono apparire postulati necessari della ragione.

Questa concezione urta contro il principio parmenideo: « l'essere è, il non-essere non è », che esclude ogni passaggio dallo stesso all'altro, perchè limita il pensiero all'affermazione dell'identico e considera la separazione dei concetti, l'esclusione dei contrari, come esigenze logiche fondamentali del pensiero. Platone rivolge i suoi sforzi contro queste concezioni, così profondamente radicate negli spiriti, per dimostrare la sua tesi che esistono fra le essenze intelligibili, relazioni sintetiche tali che i contrari non vi si escludono, che uno si unisce al molteplice, l'essere al non-essere, lo stesso all'altro: le sottili argomentazioni della seconda parte del *Parmenide* costituiscono appunto una dimostrazione per assurdo di tale concezione e il *Sofista,* che continua la discussione del dialogo precedente, mostra le difficoltà insolubili che sorgono quando si segue l'Eleatismo nel contrapporre in modo assoluto l'essere al non-essere. È dunque evidente lo scopo di Platone, il quale riconosce chiaramente che l'immobilità e la morte del pensiero, risultano necessariamente dalla posizione analitica che pretende escludere ogni rapporto sintetico fra le essenze intelligibili. È ben vero che la connessione fra generi diversi presenta difficoltà ben gravi e che la semplice affermazione « l'uomo è buono » poteva giudicarsi insostenibile da Antistene, che non accettava come validi se non i giudizi identici: sostanzialmente, si tratta del problema stesso che, molti secoli più tardi, doveva affaticare la mente del Kant, il quale trovava la giustificazione della sintesi *a priori* nei giudizi matematici: Platone non si rivolge alle matematiche direttamente; ma può affermarsi che ricevettero da esse un impulso decisivo le sue tendenze sintetiche che si formulano nella κοινωνία τῶν γενῶν del *Sofista.* Se questo dialogo, come pure il *Parmenide,* appartiene all'ultimo periodo del pensiero platonico, il sin-

tetismo che vi si manifesta, si spiega facilmente, quando si ammette che l'evoluzione che essi rappresentano (per cui, abbandonato l'atteggiamento puramente logico, il passaggio dallo stesso all'altro non da più luogo a dubbi), dovette essere incoraggiata dallo studio della geometria, che in quell'epoca seguiva un nuovo indirizzo, antitetico a quello dell'antico Pitagorismo, abbandonando la concezione che vedeva nella linea una somma di punti, nella superficie una somma di linee, nel solido una somma di superficie. Aristotele, testimoniando che Platone chiamava il punto *principio* della linea (ἀρχὴ γραμμῆς: *Met.*, A, 9, 992a, 20-22), fa comprendere che questi aveva superato il concetto che fa del punto un *elemento*, un frammento della linea; ed evidentemente, egli doveva giungere a resultati simili per la relazione della linea con la superficie e di questa col solido. Il rimprovero che Aristotele rivolge ai sostenitori delle Idee di disconoscere l'eterogeneità dei diversi enti matematici (volumi, superficie, linee, punti, in *testo citato*) mostra che Platone, in accordo con la geometria contemporanea, aveva superato le concezioni addittive del Pitagorismo, sostituendole con una più vasta, in cui il pensiero non spiega le cose per mezzo dell'omogeneo, ma dell'eterogeneo: così il passaggio dallo stesso all'altro appariva un processo normale dell'intelligenza.

Ma un impulso più forte doveva ricevere il pensiero platonico dall'uso comune che i geometri dell'età sua facevano dei concetti di continuità e di limite, fondamenti del metodo di esaustione, per cui essi potevano passare dalle proprietà di un poligono regolare a quelle della circonferenza, concepita come il limite di una serie di poligoni iscritti i cui lati aumentano indefinitamente. Questo procedimento, che per l'intuizione costituisce un passaggio incomprensibile dallo stesso all'altro, ha un carattere essenzialmente dinamico e sintetico, perchè implica i concetti di generazione e di trasformazione qualitativa.

E nello stesso senso tendeva la matematica contemporanea quando, accettando in modo definitivo il concetto delle grandezze incommensurabili, interpretava la quantità in modo nuovo, che non poteva rientrare nella dottrina pitagorica, per cui essa si riduceva al numero intero: fra due grandezze incommensurabili esiste un rapporto che nessun numero intero può esprimere, ossia la prima non può comporsi per mezzo di un certo numero della seconda; in altri termini, il rapporto che esiste fra esse costituisce un nesso fra lo stesso e l'altro, perchè implica una partecipazione di uno dei due termini all'altro.

In tal modo si riconosce la partecipazione fra due cose che rimangono fra loro irriducibili rispetto alla loro composizione, perchè l'una non può considerarsi come parte dell'altra; questo basterebbe

per mostrare come il pensiero platonico sarebbe stato spinto dalla sola scienza matematica del tempo suo ad abbandonare l'atteggiamento puramente logico, che non vuole oltrepassare l'identico, e a concepire le Idee solo per mezzo dei rapporti che le collegano.

Ma Platone, non soddisfatto di queste intuizioni ancora vaghe e generiche, compiva un passo anche più importante con la teoria delle Idee-Numeri, che deriva naturalmente dall'estensione del concetto del numero. Le Idee, il cui essere veniva già precedentemente concepito da Platone come identico a quello delle essenze matematiche, dovevano essere pensate come numeri quando, per l'introduzione delle grandezze incommensurabili, il concetto del numero riceveva un nuovo e più largo significato: col numero incommensurabile, la nozione del rapporto di due grandezze non implica più che una di esse sia costituita dalla ripetizione di una frazione dell'altra. Così la quantità assume l'aspetto di una dipendenza di due entità in un certo senso irriducibili, non è più un tutto, formato di parti, ma un nesso, una forma di rapporto e di determinazione reciproca, una funzione degli elementi che unifica; può ancor chiamarsi numero, ma in un senso tanto ampio da non fissare limiti alla complicazione e alla eterogeneità degli elementi di cui determina la dipendenza reciproca. Ora, a questo concetto nuovo del numero si conformava mirabilmente il mondo delle Idee, che già erano pensate (grazie alla teoria della comunione) come partecipanti reciprocamente in modo necessario: quando si concepiscono le mescolanze, le penetrazioni, le dipendenze reciproche delle Idee in maniera tale da permettere una determinazione scientifica rigorosa e precisa, si è già sul punto di pensare alla funzione, cioè al numero di ogni Idea rispetto a quelle da cui dipende.

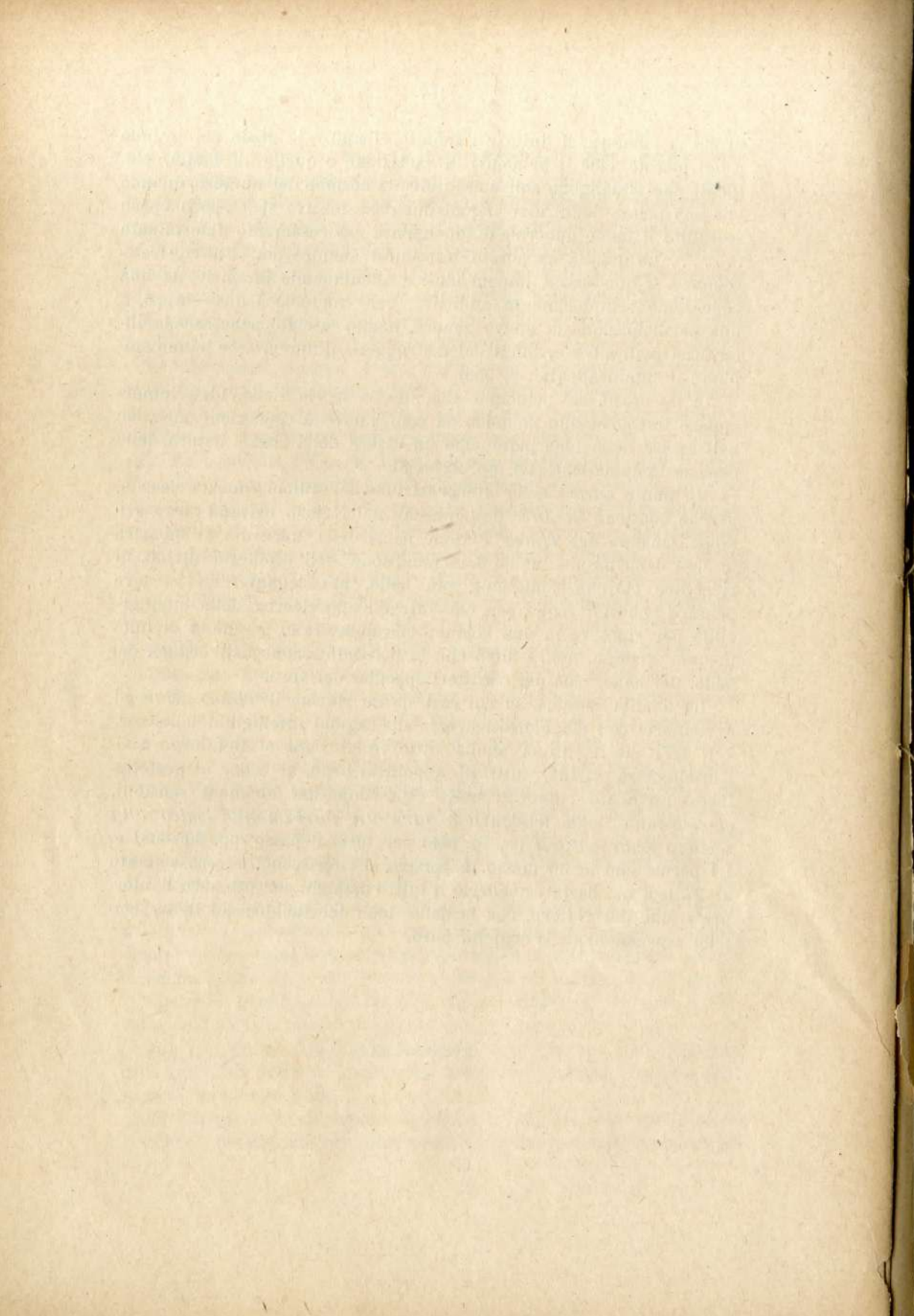
Già nel *Filebo* le Idee risultano dalla sintesi dell'*apeiron* e del *peras*, il primo dei quali, caratterizzato in fondo come il più e il meno, esprime il principio di variazione indefinita, di molteplicità indeterminata che, congiunto con quello di fissità, di uguaglianza e di determinazione, trasforma le Idee in numeri; ma se i testi del *Filebo* giustificano già sufficientemente l'affermazione che il *peras* e l'*apeiron* costituiscono gli elementi essenziali del numero, pensato come funzione rigorosamente determinata, ogni dubbio dispare quando si legge in Aristotele che Platone sostituiva all'infinito dei Pitagorici la diade del grande e del piccolo, che costituisce l'elemento materiale dell'Idea, il quale, congiunto con l'Uno, forma l'Idea stessa (*Met.*, A, 6, 987b, 25-27; 988a, 8-14); e si deve rilevare che Aristotele, criticando tali dottrine platoniche, conclude che se le Idee non sono numeri, non sono nulla.

E' dunque fuori di dubbio, conclude il Milhaud, che per Platone « l'idea si identificava col numero, grazie ai due principi fondamentali

di cui si formava, il finito e l'infinito, l'uno e la diade del grande e del piccolo, cioè il principio di variazione e quello di fissità, elementi che rimangono soli a costituire la nozione del numero, quando alla sua prima definizione ingenuamente estensiva si è a poco a poco sostituito il modo generale di dipenpenza rigorosamente determinato .... La qualità ha potuto introdursi sempre più; l'altro, l'eterogeneo, il non-essere, imponendosi e allontanando lo spirito da una concezione semplicemente addittiva, per condurlo a una sintesi, a una partecipazione di nuovo genere, hanno lasciato penetrare la differenza qualitativa e, lungi dal distruggere il numero, ne hanno ampliato il significato (ivi, p. 358) ».

In tal modo, dal principio alla fine, la teoria delle Idee-Numeri appare interpretabile in modo da confermare la concezione che vede nell'essere delle Idee platoniche un essere della stessa natura delle essenze matematiche (ivi, pp. 327-358).

Un punto ancora nella interpretazione del Milhaud merita ricordo, perchè contiene *in nuce* dottrine che nel Natorp trovano largo sviluppo. Quando nel *Timeo* Platone parla della necessità di spiegare le cose della natura nella determinazione dell'intelletto divino, di ricercare ciò che è migliore, più bello, più elegante, non si deve pensare che egli voglia con ciò sottrarsi alla ricerca della intelligibilità per riposare in una volontà soprannaturale, perchè la divinità in quel dialogo, non è altro che la personificazione dell'ordine, del bello, del bene, cioè dei caratteri specifici del vero.

La finalità estetica, su cui così spesso ritorna il *Timeo* serve ad avvicinarci con maggiore sicurezza alle ragioni intelligibili delle cose. « E' così che in ultima analisi tutte le allusioni al Demiurgo e all'intelligenza divina, tutti gli appelli al bene, al bello, al perfetto, incessantemente rinnovati nella esposizione dei fenomeni sensibili, *si risolvono nella tendenza a dare un fondamento logico alla scienza della natura* (ivi, p. 308: per tutto il passo pp. 305-308) ». Le parole che io ho messo in corsivo si riferiscono, è vero, soltanto al *Timeo*, ma basta estenderle a tutti i dialoghi per ottenere l'interpretazione del Natorp, che fa delle Idee del Bello e del Bene semplici espressioni della logicità pura.

Esame critico delle interpretazioni immanentistiche della teoria delle Idee.

E' chiaro che un apprezzamento anche sommario, delle interpretazioni sinora esposte implica necessariamente una determinata concezione della filosofia platonica e dei suoi sviluppi; perciò, siccome intendo di esporla in altro lavoro, debbo qui limitarmi, quando se ne presenta l' occasione, a tracciarne sommariamente le conclusioni, rimandando per le giustificazioni allo studio particolare ora indicato. Comunque, dichiaro sin d' ora che, a mio parere, il principio che costituisce il fondamento comune di tutte le interpretazioni immanentistiche del platonismo è essenzialmente errato; e ciò, non solo perchè le testimonianze aristoteliche (almeno per ciò che riguarda la concezione generale di Platone), non possono condannarsi con tanta disinvolta sicurezza come indegne di fede (quasi che l' autore della *Metafisica* non meritasse di essere giudicato più credibile espositore delle opinioni del suo maestro di tanti storici dei tempi nostri), ma anche, e sopratutto, perchè la lettura spassionata dei dialoghi platonici mi pare sufficiente per dimostrare che il platonismo, nella sua forma definitiva e non solo nelle cosi dette rappresentazioni poetiche del *Simposio* e del *Fedro*, è intimamente e necessariamente fondato sulla trascendenza delle Idee: dopo aver esitato tra la μέθεξις e la μίμησις, per rappresentare in qualche modo il rapporto fra i due mondi, Platone si decise per la seconda, avendo riconosciuto che la prima presentava difficoltà insormontabili (1); ma della trascendenza delle Idee egli, dal principio alla fine, fu sempre convinto.

---

(1) Che Platone nell' ultima fase del suo pensiero abbia abbandonato la μέθεξις per la μίμησις è stato riconosciuto dall' **Überweg,** *Über die platonische Weltseele* (in **Rheinisches Museum,** N. F., IX, [1854], p. 53 e nota 17, dal **Jackson, Journ. of Phil.,** X, [1882] p. 209, p. 296; XI, [1882] p. 292 sgg.; XIV [1885], p. 228 (v. sopra p. 49 e sgg.,), dal **Fraccaroli,** *Il Timeo di* **Platone,** (Bocca, Torino, 1906) *Prolegomeni,* p. 46 sgg.; *Il Sofista e l' Uomo politico di P.* (Bocca, Torino, 1911) *Prolegomeni,* p. 48, p. 51. Con qualche riserva è dello stesso parere il **Tocco,** *Del Parmenide, del Sofista e del Filebo* (in **Studi Italiani di Filologia Classica,** II, p. 461).

Già il Fraccaroli, ha osservato con buona ragione che tutta « la teoria dell'arte, quale è esposta nel decimo della *Repubblica* non torna logica se non è ammessa questa interpretazione [della μίμησις, cioè della trascendenza]. Se si dicesse che le cose in qualche modo ricevono l'esistenza loro dalla presenza in esse delle Idee, si potrebbe subito opporre..... che l'artista non copia la cosa, ma attinge all'idea che in essa traluce, e che perciò non può dirsi che sia, come Platone ci afferma, terzo di qua della verità. Solo a patto che nella cosa l'idea non ci sia e la natura fenomenica non sia altro che imitazione, è terza di qua della verità » (1). Non insisto sulle parole del *Timeo* a proposito dell'Idea: οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν (52a) e sulle altre non meno significative: ὡς ἕως ἄν τι τὸ μὲν ἄλλο ᾖ, τὸ δὲ ἄλλο, οὐδέτερον ἐν οὐδετέρῳ ποτὲ γεγενημένον ἓν ἅμα ταὐτὸν καὶ δύο γενήσεσθον (ivi, 52c-d), sulle quali giustamente hanno richiamato l'attenzione il Martin (2), l'Archer-Hind (3) e il Fraccaroli (4). Si dice, è ben vero, che il *Timeo* non esprime l'intimo pensiero di Platone perchè ha carattere essenzialmente mitico e perchè, essendone protagonista un pitagorico, deve esporre le concezioni dualistiche del pitagorismo: ma a ciò è facile rispondere che, quando non si tratta della teoria del divenire, ma di quella delle Idee, il carattere mitico sparisce; e che sarebbe veramente sorprendente che Platone (il quale nel *Sofista*, 244b-245e; 241d, non esita a fare pronunciare dall'ospite Eleate la condanna delle concezioni fondamentali di Parmenide e dell'Eleatismo in generale) per uno scrupolo artistico di verisimiglianza avesse falsato completamente il proprio pensiero. Ma v'è di più: il *peras* che nel *Filebo* (16c sgg., 23d) viene a limitare l'*apeiron* non è l'Idea, ma il rapporto matematico dei numeri e delle misure (5) (ivi 25a-b, de e 16d-17a); è il ποσόν (ivi, 24c-d). E così nel *Timeo* (53b-c) la prima cosa che fa il

(1) *Il Timeo, Prolegomeni*, p. 51.

(2) *Études sur le Timée de* **Platon** (Ladrange, Parigi, 1841): note LX, vol. II, pp. 175-176 e LXIII, II, pp. 178-179.

(3) *The Timaeus of* **Plato:** no a a p. 184, 13.

(4) *Op. cit.*, p. 256. (1)

(5) Cf. **Zeller**, *Philosophie der Griechen*, II, 1⁴, p. 692; **G. Schneider**, *Die Ideenlehre in Plato 's Philebus*, (in **Philosophische Monatshefte**, X [1874], pp. 215-216) e *Die platonische Metaphysik* (Teubner, Lipsia, 1884), p. 104, p. 128; **Siebeck**, recensione del **Teichmüller** *Studien zur Geschichte der Begriffen*, in **Zeitschrift f. Philosophie und philosophische Kritik**, 68 [1876], p. 271 sgg. e *Untersuchungen zur Philosophie der Griechen* 2 Mohr, Freiburg i. B., 1888), p. 69 e p. 69 (1) **Chiappelli**, *Della interpretazione panteistica di* **Platone**, pp. 167-

Demiurgo quando comincia a ordinare l'universo, è quella di determinare gli elementi per mezzo delle figure e dei numeri.

Il motivo di questo atteggiamento di pensiero è abbastanza chiaro. Se ancora nel *Fedone* (100d) Platone non aveva preso decisamente posizione sul rapporto fra le Idee e le cose, le obbiezioni che sono esposte nel *Parmenide* (130e-132b) sulle difficoltà sollevate dalla μέθεξις intesa rigorosamente, obbiezioni riassunte poi nel *Filebo* (15b) che si fondavano sulla inconcepibilità dell'esistenza dell'Idea nelle cose, sia che essa fosse posta nella sua totalità, sia che fosse considerata come frazionata fra le cose stesse, dovevano condurlo a ricercare una soluzione diversa del problema (1). E' ben vero che nel *Parmenide* è criticata anche la teoria della μίμησις (132d-133a), in

---

173; **Schmitt,** *Die Verschiedenheit der Ideenlehre in Platos Republik und Philebus* (Giessen, 1891; Brühl' sche Drückerei) p. 24; **Fraccaroli,** *Il Timeo*, pp. 106-107; **N. Hartmann,** *Plato 's Logik*, p. 389 sgg.; **C. Ritter,** *Neue Untersuchungen über Platon* (Beck, Monaco, 1910) p. 113; **Burnet,** *Greek Philosophy*, I. *326*, pp. 329-330.

(1) Si è tentato di provare che le obbiezioni della prima parte del *Parmenide* non dovevano avere valore agli occhi di Platone: così, ad esempio, il **Fouillée** pretende che le *aporie* della I.a parte di quel dialogo trovano la loro soluzione nella comunione dei generi del *Sofista*, inquanto la partecipazione delle cose alle Idee si riduce a quella reciproca delle Idee stesse [Si avvicina a questa interpretazione la tesi dello **Stewart** (*Plato' s Doctrine of Ideas:* p. 83), che, intendendo le Idee nel senso metodologico di *funzioni*, afferma che esse debbono necessariamente riferirsi al mondo sensibile e che la comunione entro il mondo intelligibile garantisce l'esistenza di una comunione fra esso e quello sensibile], in modo che la seconda parte del *Parmenide* contiene la risposta alle difficoltà sollevate dalla prima, perchè prova che tutto coesiste *sub specie aeterni* nell'unità molteplice dell'Essere assoluto. L'obbiezione rivolta alla μέθεξις è, secondo il **Fouillée,** alquanto superficiale, perchè implica rapporti spaziali fra le Idee, che sono fuori dello spazio e del tempo (cf. pp. 20 e sgg.).

Ma lasciando da parte, per ora, l'interpretazione del *Parmenide*, si può rispondere che la comunione non dà affatto ragione della partecipazione delle cose alle Idee, perchè i rapporti reciproci fra queste non spiegano minimamente come esse siano presenti nella molteplicità spaziale e temporale delle cose: è ben vero che, per sè prese, possono conciliare l'unità con la molteplicità, ma le distinzioni del mondo fenomenico offrono un nuovo problema, che esige una nuova soluzione. E ciò vale, oltre che contro la tesi del Fouillée, contro quelle molto affini del **Milhaud** (v. sopra, p. 153 sg.) e del **Brochard** (*La théorie platonicienne de la partecipation:* in **Année Philosophique,** 18 [1907], pp. 1-35: ristampato in *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne:* pp. 113-150: le citazioni sono fatte su questo volume) il quale mentre si allontana dal **Fouillée** sostenendo che la seconda parte del *Parmenide*, che pure solleva il problema della partecipazione, costituisce una nuova difficoltà e la più grave di tutte, contro la

quanto si mostra che essa conduce a un processo all'infinito, perchè occorre porre un *tertium quid* che dia ragione della somiglianza tra l'Idea e la cosa fenomenica corrispondente e così di seguito (l'argomento del terzo uomo, come poi verrà chiamato da Aristotele); ma tale difficoltà doveva in seguito apparire meno grave a Platone, il quale poteva sperare di trovare una via di sfuggirla o almeno, di girarla. Ora, se non le Idee, ma i rapporti matematici sono nelle cose, e questi possono essere senza difficoltà pensati come molteplici, non occorre più chiedere come l'Idea, una in sè, si frammenti nelle cose, perchè essa si riflette in queste, conservandosi una e identica in sè (1).

La teoria delle Idee-Numeri (2), che è, sotto questo rispetto, lo sviluppo dell'indirizzo di pensiero ora indicato prova che il testo del *Filebo* deve intendersi come abbiamo fatto. Già nel *Filebo* (16c) si era riconosciuto che ogni realtà, ideale e sensibile, risulta di unità e di molteplicità; e che ovunque si trovano πέρας e ἀπειρία (3); il numero, che sta fra l'uno e il molteplice e serve a determinare

---

teoria delle Idee (pp. 123-129) si accorda con lui quando afferma che la comunione del *Sofista* risolve le obbiezioni che si potevano rivolgere contro la partecipazione delle cose alle Idee perchè i rapporti fra le une e le altre « sono senza dubbio gli stessi di quelli delle Idee fra loro (p. 148) ». Tale asserzione è completamente gratuita; che una differenza profonda fra i due casi fosse riconosciuta dallo stesso Platone, risulta dal fatto che, dopo avere tentato la soluzione di un problema nel *Sofista*, cercò per l'altro una soluzione ben diversa nel *Filebo*.

Per il **Natorp** le obbiezioni della 1.a parte sono rivolte contro una interpretazione errata della concezione platonica, per cui le Idee vengono pensate come cose di una particolare natura; e sono risolte nella 2.a, che considera l'Idea non come una cosa, ma come il fondamento della possibilità dell'esperienza (*Platos Ideenlehre*, p. 218 sgg.; p. 234 sgg.: v. sopra, p. 109 sgg.). Ma ora, per non citare altri nomi, basterà ricordare col **Burnet** (*Greek Philosophy*, Part. I: *198*, p. 262) che la discussione della 2.a parte riguarda solamente le Idee e non le cose sensibili, come risulta chiaro da 135c. Una più ampia discussione dell'argomento verrà fatta in seguito.

(1) Tale è pure, essenzialmente, l'interpretazione dello **Schmitt** (*Die Verschiedenheit der Ideenlehre*, p. 36 sgg.), che però identifica l'αἰτία del *Filebo* con l'Idea (ivi, p. 24).

(2) Su questo argomento si veda l'opera del **Robin**, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote* (Alcan, Parigi, 1908) che, particolarmente per la raccolta e per il confronto dei testi, può considerarsi come esauriente; quindi, per ciò che riguarda la citazione delle testimonianze, per risparmio di spazio, generalmente rimando ad essa il lettore.

(3) ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὑτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων. Che si debba collegare

l'*apeiron*, è in ultimo, rispetto alle Idee, costituito dalle specie incluse nel genere.

Ciò posto, nulla doveva sembrare più naturale della riduzione del mondo ideale a quell'elemento numerico che appariva il costitutore comune di tutte le singole Idee (1) e in ultimo, ai principi stessi dei numeri, l'uno formale e l'altro materiale, cioè all' *Uno* e alla *Diade del Grande e del Piccolo* o *Diade indeterminata* (2), cioè in fondo, all'Uno e al principio della variazione indefinita (3), della continuità (4), donde, grazie all'azione determinatrice dell'Uno, derivano tutti i numeri.

Però per Platone i Numeri Ideali (o Idee) si distinguono dai matematici e dai sensibili (5): i secondi, che sono un μεταξύ tra i primi e gli ultimi (ossia le cose, inquanto realizzazioni di rapporti numerici), si differenziano da questi perchè sono eterni ed immobili come le Idee e da quelli (cioè dalle Idee), perchè al pari delle cose, presentano un'infinità di esemplari simili, mentre ogni Numero Ideale è uno e unico: ora, sia i Numeri Ideali che quelli matematici sono separati dalle cose sensibili (6). E' chiaro quindi che il numero, il

---

ἀεὶ con λεγομένων e non con εἶναι e che quindi qui non si parli soltanto delle Idee, ma di tutte le cose di cui parliamo, è stato giustamente rilevato dal **Fraccaroli** (Op. cit., p. 103 (2)). Nella *Introduzione* alla sua edizione del *Filebo*, il *Bury* osserva che in questo passo l' αἰτία della mistione non è ricordata come avviene invece nella divisione dei quattro generi degli ὄντα di 23c sgg.; e acutamente dà ragione della differenza ammettendo che la 1.a divisione includa anche la sfera delle Idee mentre la 2.a si riferisce propriamente a quella fenomenica. Tra l'una e l'altra esiste analogia completa, salvo in ciò che riguarda l' αἰτία, ossia, gli stessi principi si trovano nell'una e nell'altra, ma la realtà delle Idee, non dipende come quella delle cose sensibili, dall'azione d'un' αἰτία esteriore (Intr. Cap. LXXIII).

(1) Cf. le testimonianze di **Aristotele** sulle Idee–Numeri in **Robin,** *Op. cit.* nota 254, pp. 267-268.

(2) Cf. i testi in **Robin** *(Op. cit.*, nota 261, pp. 635-660), che studia accuratamente la difficile questione, quali, fra le svariate espressioni con cui è indicata la Diade, debbano attribuirsi a Platone e quali ai suoi scolari.

(3) **Milhaud:** (v. sopra, p. 157).

(4) V. **Burnet,** *Op. cit.*, *238*, p. 320.

(5) **Aristotele,** *Met.*, A, 8, 990a, 29-32. Generalmente però, la distinzione è fatta fra i Numeri Ideali, i matematici e le cose sensibili, ma è evidente che i numeri sensibili sono le cose stesse inquanto realizzano i numeri in modo concreto.

(6) Cf. **Robin,** nota 212, p. 203 e n. 254, pp. 267-268. Che effettivamente per Platone anche gli enti matematici fossero separati dalle cose, è provato con l'esame dei testi, dal **Robin** (*100*, p. 203 sgg.), il quale dimostra che l'opinione (esposta da **Arist.**, *Met.* B, 2, 998a, 7-9) secondo la quale essi, pure essendo un μεταξύ fra le Idee e le cose, risiedono in queste, non si riferisce a Platone, ma forse a qualche suo discepolo (ivi, *101*, p. 204 e nota 213, pp. 204-205).

quale nel *Filebo,* serve a determinare nelle cose l'*apeiron*, non è l'Idea, ma se ne distingue: in un caso e nell'altro l'Idea (o Numero Ideale) è separato dalle cose: l'unica differenza consiste nell'accentuazione della trascendenza, attribuita, nelle ultime dottrine platoniche, non soltanto alle Idee, ma altresì agli enti matematici. In tal modo Platone, mentre evitava le difficoltà dell'immanenza (μέθεξις), poteva pensare di sottrarsi almeno indirettamente, anche a quelle della μίμησις, facendo appello alle testimonianze del pensiero matematico. E' indiscutibile che le proprietà matematiche non si realizzano mai completamente e perfettamente negli oggetti fenomenici e che, ad esempio, il matematico, quando studia i numeri non si occupa di alberi o di case, ma di entità che sono colte col puro pensiero e non coi sensi, sebbene anche negli oggetti, tali entità si riflettano in certo modo; ma d'altra parte, mentre noi parliamo, ad esempio, di più gruppi di 2 o 3 unità, riconosciamo che, effettivamente, esiste un solo *due* o un solo *tre* (1). Così, da una parte non si deve più chiedere in qual modo l'Idea sia presente nei fenomeni molteplici corrispondenti, perchè essa ne rimane distinta sebbene le cose, indiscutibilmente, ne riflettano le proprietà; dall'altra, l'obbiezione del *terzo uomo* sembra spuntarsi contro la certezza che è pensabile, ad esempio, un solo *due* che è come la forma comune, oltrechè delle coppie di oggetti sensibili, di tutti i *due* che il calcolo matematico può considerare. È ben vero che, logicamente, l'obbiezione rimane senza risposta; ma Platone non poteva, dato il suo punto di vista, liberarsene in modo definitivo: era già abbastanza trovare nella matematica una conferma almeno apparente, della validità delle sue concezioni. In conclusione Platone, che da prima (pur essendo certo della trascendenza delle Idee) aveva rappresentato il loro rapporto con le cose in modo da non escludere una certa parvenza di immanenza, finì col rinunciare anche a questa.

Un'altra prova della trascendenza del mondo ideale è offerta da ciò che, a mio parere, costituisce il motivo originario della intuizione platonica. Abitualmente gli storici, fondandosi sulle testimonianze aristoteliche (2), fanno derivare la teoria delle Idee da uno sviluppo

---

(1) **Burnet,** *Op. cit., 235-236,* pp. 318-319.

(2) *Met.*, A, 6, 987a, 29-287b, 9; M, 4, 1078b, 12-32; 9, 1086a, 35-1086b, 5. Fra gli argomenti che servivano a provare l'esistenza delle Idee, **Aristotele** ricorda quello ricavato dalle esigenze delle scienze (*Met.*, A, 9, 990b, 11-13 = M, 4, 1079a, 7-9), che è svolto da **Alessandro d'Afrodisia.** *In Arist. Metaph.* (ed. Hayduck, Reimer, Berlino, 1891) p. 79, 3-15 (= fr. 182, 1059a, 4-20, dell'ed. dell'Accademia di Berlino: vol· V, pars prior, 1870; = fr. 187, p. 149, 13-28 in **Aristotelis** *fragmenta:* coll. Rose: Teubner. Lipsia, 1886). **Alessandro** ricorda anche un altro argomento simile a questo (*Op. cit.*, p. 78, 12-15).

del concettualismo socratico, determinato da esigenze di ordine teoretico, cioè dal bisogno di trovare un fondamento sicuro alla scienza; alcuni rilevano invece l'azione del fattore etico (1), osservando che le Idee di cui Platone parla più volentieri (almeno nelle prime espressioni della sua dottrina) hanno natura e significato morale, talchè il mondo ideale serviva a realizzare le esigenze della coscienza etica. E, senza dubbio, questa tesi contiene buona parte di verità; ma io non comprendo perchè si debba considerare con così poca cura l'affermazione esplicita di Platone, il quale nel *Simposio* (210a 211e) e nel *Fedro* (249d-252c) dichiara che l'amore della bellezza costituisce il primo eccitamento che spinge l'anima a sollevarsi sul mondo dei sensi per penetrare in quello eterno ed immutabile delle Idee: e chi pensi quale anima di artista e di poeta fosse Platone, nelle cui pagine palpita talvolta il soffio della più alta ispirazione lirica che possa vantare la letteratura universale, troverà naturale che egli, anche prima di avere conosciuto Socrate e meditato sulle condizioni necessarie per assicurare validità alla scienza concettuale, cioè per conseguire una scienza *vera*, abbia avuto almeno l'intuizione di un mondo di bellezza ideale, che poteva trovare nella realtà sensibile solo un'immagine imperfetta e inadeguata.

Ciò non esclude, anzi implica che (per la connessione indissolubile che lo spirito greco poneva tra la bellezza ed il bene) gli ideali estetici assumessero anche carattere etico; ed infatti si può dire che per Platone, la bellezza è la manifestazione più nobile del bene, come giustamente rileva il Windelband (2), il quale con ragione afferma che il concetto fondamentale della pedagogia platonica è quello di condurre l'uomo per mezzo della bellezza dalla sensibilità fino alle soglie del mondo sovrasensibile delle Idee, che culmina appunto con l'Idea del Bene (3); ma l'amore del bello dovette costituire il punto di partenza, e in questo senso può ritenersi giusta l'opinione dell'Apelt (4) e del Gercke (5), che Platone credeva in un mondo sovrasensibile anche prima di avere potuto conoscere esattamente il

---

(1) Cf. **Ribbing**, *Op. cit.*, I, 316 sg. e **Apelt**, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie* (Teubner, Lipsia, 1891) p. 80 e più esplicitamente in *Platonische Aufsätze*, p. I, pp. 14-15 (Teubner, Lipsia, 1912); **M. Wundt**, *Geschichte der griechischen Ethik* (Engelmann, Lipsia, 1908 sgg.), I, 460.

(2) *Platon* [3] (Frommann, Stuttgart, 1901) p. 111 (Cf. *Simposio*, 206 a-b).

(3) Ivi, pp. 113-114.

(4) *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Vorrede, p. IX, p. XI, p. 81.

(5) *Geschichte der Philosophie* (in **A. Gercke** und **E. Norden**, *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, II, p. 316: (Teubner, Lipsia, 1910).

razionalismo socratico (1). Ora per chi concepisce in tal modo il mondo sovrasensibile, questo non può essere pensato nel senso dell'immanenza, ma della trascendenza; e così, dal principio alla fine, nel pensiero di Platone essa ci appare come motivo fondamentale della teoria delle Idee.

Queste osservazioni, che colpiscono tutte le diverse forme di interpretazione che abbiamo considerato (ad eccezione di quelle monistico-spiritualistiche, che richiedono perciò una trattazione a parte) potrebbero forse essere sufficienti; però non sarà inutile discutere separatamente i concetti direttori dei diversi indirizzi di pensiero studiati, senza, naturalmente, entrare nell'esame particolare di ciascuno di essi, perchè ciò esigerebbe un lavoro troppo lungo e minuto.

L'interpretazione *monistico-dialettica* trova la sua espressione più comprensiva e più sistematica nel Fouillée, che incentra la sua concezione in due punti strettamente connessi: da una parte egli identifica il Bene, la Perfezione, l'Uno, l'Essere e Dio e concepisce le Idee come determinazioni necessarie dell'Unità Assoluta (o del Bene o di Dio (2)) che include in sè il molteplice; dall'altra interpreta il mondo fenomenico come derivante da relazioni fra le Idee: per conseguenza, nell'Unità suprema è inclusa, non soltanto la molteplicità del mondo ideale, ma anche quella del mondo sensibile. Rispetto al primo punto si può ricordare in generale che le identificazioni di concezioni offerte da Platone in dialoghi diversi e in connessioni diverse di pensiero, possono, se non si procede con grandissima cautela e non si trova una base sicura nei testi, condurre a conclusioni estremamente arrischiate. Quanto al Bene che nella *Repubblica* (508c-509b) è considerato come αἰτία della scienza e della verità, al di sopra dell'essere per dignità e per potenza e concepito come ciò donde le Idee ricevono il loro essere, si può ricordare col

---

(1) All'influsso dell'arte sullo sviluppo del pensiero platonico accennano il **Cohen,** *Die platon. Ideenlehre* (**Zeitschrift für Völkerpsychologie,** IV, 1865, p. 413), e il **Lutoslawski,** *The Origin and Growth of Plato's Logic* [2] p. 234 e sgg., ma senza considerare il motivo estetico come punto di partenza della filosofia di Platone. Il significato estetico delle Idee è stato particolarmente messo in rilievo dallo **Stewart,** *Plato's Doctrine of Ideas.*

(2) L'identificazione dell'ἀγαθόν coll'ἕν, coll'ὄν e col πᾶν e l'affermazione che le Idee sono specializzazioni del Bene si trovano anche nell'**Archer-Hind,** *Introduzione al Timeo*, pp. 32-33 (v. sopra, pp. 42 sg.). Sull'identificazione dell'Uno col bene insiste anche l'**Ebben,** *De Platonis idearum doctrina*, (Bonn Lechner, 1849), p. 58 sgg.

Jowett (1) e col Burnet (2), che Platone non ha più parlato (o più esattamente, non ha più scritto) di tale Idea (3) e che Aristotele non accenna mai a quel testo.

L'Idea del Bene riappare solo nella teoria dei Numeri Ideali, ove

---

(1) *The Dialogues of Plato:* III, XCVIII, Intr. alla *Repubblica*. V. anche **Taylor** (recensione del **Benn**, *The Greek Philosophers:* [2] in **Mind:** XXV [1916], pp. 234-235.

(2) *Op. cit. 129*, p. 169; *176*, pp. 232-33.

(3) Il **Rodier**, *Les Mathématiques et la Dialectique dans le système de Platon:* (in **Archiv für Geschichte der Philosophie**, 15 [1901], pp. 479-490) trova nel *Politico)*, che distingue una metretica relativa ai rapporti reciproci di grandezza e di piccolezza da una κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν (283d) l'indicazione della generazione delle Idee dal punto di vista del Bene, in corrispondenza col testo della *Repubblica*. La prima forma della metretica, egli dice, è la matematica, la seconda deve considerarsi la dialettica, perchè, trattandosi di una genesi che viene avvicinata all'*ousia* (cui di solito è opposta come il fenomeno all'Essere o all'Idea) la generazione di cui si parla deve essere non fisica o sensibile, ma logica, quella che costituisce la vera divisione. Ora nel *Filebo* (26 sgg.) si parla dell'αἰτία del miscuglio e, distinguendo *ousia* da genesi, si dice che la prima è il fine della seconda (54a sgg.). Siccome ciò rispetto a cui si produce tutto ciò che si produce ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐστι, la causa della generazione è la finalità o il bene. Questo spiega la differenza della genesi dei concetti matematici da cui è esclusa la finalità e che quindi produce solo delle possibilità pure, da quella delle Idee. La dialettica non si ferma come la matematica a principi ipotetici (*Rep.* VI, 511a sgg.), ma risale al principio necessario delle cose e poi ridiscende sino alle ultime realtà; e tale principio è quello del Bene: il principio di finalità è dunque il motore e la legge della dialettica discendente.

Tale interpretazione, senza dubbio ingegnosa, è però assai arbitraria. Prima di tutto, se Platone avesse voluto parlare di una genesi necessaria delle Idee, non avrebbe impiegato l'espressione usata, bensì l'altra: κατὰ τὴν τῆς οὐσίας ἀναγκαίαν γένεσιν. Si deve poi notare che dal passo che segue (283e-284e) risulta che si tratta di distinguere il rapporto tra il più e il meno e quello che vi è fra ciascuno di questi termini e il giusto mezzo, rispetto al quale debbono essere misurati; a 284c e d si parla della γένεσιν τοῦ μετρίου. Quindi, se non si vuole eccedere in ricostruzioni fantastiche si può intendere che Platone designi quel μέτρον che è necessario perchè avvengano le produzioni dell'arte. (Che γένεσις abbia qui appunto il significato generale di « operazioni di tutte le arti » risulta da altri testi platonici citati dal **L. Campbell** nella sua edizione del *Sofista* e del *Politico*, nella nota riferentesi al luogo in discussione, p. 101). Audace pure, sebbene meglio fondata di quella del **Rodier**, è l'interpretazione del **Fraccaroli** (*Il Sofista e l'Uomo Politico*, p. 328,(1) p. 329 (0)), per cui l'οὐσία è il μέτρον, inquanto Idea o paradigma fisso senza il quale il mondo fenomenico non esisterebbe: questo, modellandosi su quello, diventa μέτριον (ivi, p. 331 (2)). In nessun caso, però, si parla di una generazione di Idee dominata dal principio di finalità o del Bene.

è collegata con l'Uno che a sua volta è identificato con l'Essere (1) ma siccome (come ha rilevato il Robin (2)) il Bene è una determinazione dell'Uno e non viceversa, è chiaro che qui non si tratta già della concezione esposta nella *Repubblica*, ma di una dottrina affatto diversa che rientra nella teoria generale dei Numeri Ideali, nella quale soltanto può ricevere il suo significato preciso. Quanto al testo della *Repubblica*, è importante l'osservazione del Burnet (3) che esso dichiara che del Bene può parlarsi solo figuratamente e negativamente e che Platone riconosce di non poterne offrire una dottrina positiva; ed è certo che il rapporto fra le altre Idee e quella del Bene è molto vagamente determinato: in ogni modo, ciò che ne dice il testo è troppo poco per fondarvi tutto un edificio di interpretazione monistica. Anche il più ortodosso teologo monoteista potrebbe, in termini generali, dire che tutti gli esseri e tutte le verità procedono da Dio, senza con ciò pensare di negare la trascendenza divina, identificando Dio col mondo. Rispetto poi alla inclusione di tutte le Idee nell'unità suprema, che secondo il Fouillée sarebbe il fondamento del *Parmenide*, occorre notare che la sua pretesa di trovare in ogni ipotesi un'approssimazione alla vera e integrale dottrina platonica appare priva di base a chi, senza preconcetti, legga quel dialogo, ove le diverse concezioni sono presentate in forma recisamente antinomica; ciò non esclude certo che Platone intendesse provare in qualche modo la necessità di conciliare l'uno col molteplice (4), preparando così la via allo sviluppo della dottrina della

---

(1) V. le testimonianze aristoteliche in **Robin,** *Op. cit.*, nota 160, p. 134 sgg., n. 453, p. 505 sgg.; **Aristosseno,** *Harmonica elementa*, II, 30: ed Macran (Oxford. at the Clarendon Press, 1902), p. 122, 13-14: τὸ πέρας ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἕν.

(2) *Op. cit., 238*, p. 505 sgg. e n. 453. Lo **Chevalier** (*La notion du nécessaire chez Aristote*, p. 92) afferma invece che per Platone l'Uno è il Bene (assolutamente) e respinge le testimonianze di Aristotele e di Aristosseno perchè, a suo parere, sono in contraddizione con la dottrina espressa direttamente da Platone (ivi, p. 92 (2)); ma non arreca alcun testo decisivo.

(3) *Op. cit., 129*, p. 169.

(4) Questa tesi già sostenuta dall'**Hegel** (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, p. 205) è divenuta pòi quasi un luogo comune degli interpreti (v. ad esempio **Zeller,** *Platon. Studien*, p. 179 sgg. e *Phil. der Gr.* II, I,[4] pp. 651,(1) 652,(0) 676; **Steinhart, Platon'** *s sämmtliche Werke*, Brockhaus, Lipsia, 185 sgg.) III, *Introd. al Parmenide*, passim; **Susemihl,** *Die genetische Entwickelung der platonischen Philosophie* (Teubner, Lipsia, 1855-1860), I, p. 357; **Janet,** *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hégel* (Ladrange, Parigi, 1861) p. 217; **Tocco,** *Ricerche platoniche* p. 169, p. 172; *Del Parmenide, del Sofista e del Filebo:* **Studi Ital. di Fil. Class.,** II, pp. 429-430; 463-464; **Teichmüller,** *Neue Studien z. Gesch. der Begriffe*, III, pp. 367-370; **Siebeck,** *Op.*

comunione; ma ancora la conciliazione presentava l'aspetto di un problema non risolto; e il fatto stesso che nella critica del monismo eleatico (*Parmenide*, 142b-d), ripresa nel *Sofista* (244b sgg.) si rileva che l'Uno, se devè essere ὄν, non è più assolutamente l'Uno, ma implica una dualità, prova che Platone concepiva l'unità solo come sistema, come connessione organica, cioè non l'intendeva in senso monistico (1): altrimenti ogni concezione sistematica del reale sarebbe una forma di monismo e così il monadismo leibniziano si dovrebbe porre nella stessa linea di pensiero dello spinozismo. E' ben vero che nella teoria dei Numeri Ideali, l'Uno (identificato con l'Essere) è *uno* dei principî del mondo delle Idee; ma esiste un altro principio, la *Diade indefinita*, che potrà, bensì, come principio materiale, essere il non essere, ma che è necessaria perchè dall'Uno possano venire derivati gli altri Numeri Ideali. E si noti una cosa: tutti gli storici, anche coloro che più deprezzano il valore delle testimonianze aristoteliche (che, come è noto, collegano tanto strettamente Platone ai Pitagorici da sopprimere talvolta quasi ogni differenza sostanziale tra le loro filosofie) (2), debbono riconoscere che, nell'ultimo periodo del suo pensiero, Platone subì sempre più l'influsso pitagorico; e, d'altra parte, sono costretti a riconoscere pure il carattere essenzialmente dualistico del pitagorismo, fondato sulla contrapposizione dei due principi del *peras* e dell'*apeiron* (cfr. *Filebo*, 16c, ove gli *antichi* designano i Pitagorici). E' possibile dunque, che la filosofia platonica, proprio quando seguiva le direttive di una intuizione dualistica, avesse carattere monistico? e perchè coloro che non disconoscerebbero il carattere dualistico della contrapposizione dell'Unità e della Diade se la rintracciassero in qualche frammento di un pitagorico, vogliano poi interpretarla in senso monistico quando la trovano in Platone? Nè è lecito dire col Fouillée che nel *Filebo* τὸ κατ᾽ ἀρχὰς ἕν, sia l'*Unità primitiva* in cui si dovrebbero conciliare tutte le oppo-

---

cit., pp. 62-63; e *Platon als Kritiker aristotelischen Ansichten* (in **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik,** 107 [1895-96], p. 10 sgg.); **Apelt,** *Beiträge zur Gesch. der Griech. Phil.* p. 49 (nelle *Untersuchungen über den Parmenides des Plato,* pubblicate la 1.a volta nel 1879 nel *Progr. des Gymn. Weimar zu* **H. Sauppe'** *s 70 Geburtstage)*; **Raeder,** *Platons philosophische Entwickelung,* p. 312 sgg.

Più degli altri interpreti ha insistito su questa tesi l'**Horn,** *Platonstudien, N. F.* (Hölder, Vienna, 1904) pp. 168-173, passim.

(1) Sostanzialmente affine a quella del **Fouillée** è l'interpretazione del *Parmenide* data dallo **Steinhart** *(Op. cit.,* III, Introd. al *Parmenide,* pp. 246-311) che sottostà alle stesse critiche.

(2) *Met.* A, 6, 987a, 29 sgg.; b. 9-13; 23 sg.

sizioni del *Parmenide* e che si identificherebbe col Bene della *Repubblica*. Sarebbe già stranissimo il fatto che un pensatore indicasse così fugacemente ed in modo così indeterminato il fondamento stesso della sua filosofia; ma v'è di più: il confronto col *Sofista*, 253d (dialogo strettamente collegato col *Filebo*) mostra che quell' Uno designa l' unità dei *sommi generi* (1), e nulla più. Cade così, con la tesi del Fouillée, quella del Ritter che le Idee non sono altro che determinazioni che possono distinguersi nell' unità razionale di Dio (2). Quanto al tentativo del primo di derivare dialetticamente la dualità e la pluralità dall'Uno (3), si può rilevare come essa (che ha carattere neo-platonico ben più che platonico) non si fondi su alcun testo preciso: dove mai Platone afferma che nell' unità reale del Bene, esiste la dualità intelligibile dell'Uno e dell'Essere, che rende possibile l' essenza e il pensiero e la loro unione nell' Idea, se invece egli si vale sempre contro il monismo dell' obbieziono che l' Uno, se deve essere considerato come Essere, non è più uno? E' ben curioso questo tentativo di scambiare con la dimostrazione di una teoria ciò che, evidentemente, ne è una critica distruttrice. Rispetto all'Essere, che per il Fouillée e per il Ribbing (4) sarebbe identico con l' Idea suprema del Bene di cui tutte le altre costituirebbero determinazioni particolari (5), basterà ricordare che le conclusioni del *Sofista* conducono alla conclusione opposta. Infatti, in quel dialogo Platone si sforza di dimostrare che si debbono riconoscere cinque sommi generi: l'essere, il non essere (o il diverso), lo stesso, il riposo e il movimento; che del primo, è vero, partecipano tutti gli altri, in quanto *sono*, ma che essi e lo stesso essere, partecipano del non-essere, in quanto sono ciò che sono, e perciò differiscono tra loro e da ogni altra cosa (250b-259b).

Il partecipare dell' essere non significa costituirne una *parte* o un elemento, altrimenti l' essere stesso sarebbe parte del non essere: e quest' ultimo, pur partecipando del primo, non può mai esserne un elemento. Che i rapporti logici fra i generi del *Sofista* abbiano per Platone significato ontologico, non è dubbio; ma da ciò alla riduzione di tutte le Idee a quella dell'Essere esiste un abisso. Con buona ra-

(1) Cf. **Fraccaroli**, Il *Sofistà*, etc. p. 208. (1)

(2) *Hist. de la phil.*, II, p. 308.

(3) *Op. cit.*, II, p. 170 sgg. V. sopra, p. 31.

(4) *Op. cit.*, I, p. 325; p. 353 sgg., specialmente pp. 364-365.

(5) Anche il **Piat**, *Platon* (Alcan, Parigi, 1906) p. 89, pp. 93-94; pp. 116-117), considera le Idee come le forme e le determinazioni dell' Essere; ma vede in questo una materia di cui il Bene è la forma (p. 94) o il principio determinante (p. 110).

gione il Diès afferma che se l'essere può riferirsi ad ogni termine non ne esaurisce nessuno (così il movimento è, ma l'essere non è soltanto movimento (1)); e rileva che la storia e la critica delle definizioni di esso, esaminate da 242c a 250e (definizioni dualistiche 243d-244b; monistiche 244b-245c) mirano a mettere in luce l'eterogeneità dell'essere rispetto a ogni altra cosa (2). « Con qualsiasi coppia di termini si tenti di definire l'essere, si giunge sempre a porlo come un terzo termine irriducibile agli altri due. Si incontrano le stesse difficoltà quando lo si vuole definire con un termine solo (*Op. cit.*, p. 31) ».

Per ciò che riguarda l'identificazione dell'Idea suprema con Dio (che, sebbene accolta dalla maggior parte degli espositori della filosofia platonica (3), è stata anche in passato combattuta da più parti) (4), può osservarsi che manca di sicuro fondamento nei testi.

Del resto, anche alcuni fra i sostenitori della tesi dell'identificazione debbono riconoscere che non è priva di difficoltà: così lo Zeller (il quale pure l'accetta perchè non può ammettere nè l'indipendenza delle Idee da Dio per non porre vicino ad esse un principio originario diverso, nè concepire questo come derivato dalle Idee, perchè cesserebbe di essere un Dio assolutamente eterno) deve poi concludere che Platone non cercò di determinare con esattezza il rapporto fra la Divinità e il mondo ideale, accontentandosi della convinzione che la suprema Divinità facesse tutt'uno con l'Idea più alta (5). Ma ef-

---

(1) *La définition de l' Être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, p. 111.

(2) *Op. cit.*, pp. 30-35 e p. 125 sgg.

(3) Per indicazioni bibliografiche, v. **Zeller**, *Op. cit.*, II, 1^4, p. 718.(1) Ai nomi ivi indicati possono, fra altri, aggiungersi i seguenti: **Rosmini**, *Aristotele esposto ed esaminato* (in *Opere edite ed inedite*, VIII, p. 267: Torino, Società editrice di libri di filosofia, 1857); **Behncke**, *Platos Ideenlehre in aristotelischen Metaphysik* (Progr. Berlin: Hayn 's Erben, 1873), p. 25; **Peipers**, *Untersuchungen über das System Plato 's. Die Erkenntnisstheorie Plato 's* (Lipsia, Teubner, 1874) p. 631,(1) e p. 652; **Tocco**, *Ricerche platoniche*, p. 42. (Però nello studio *Del Parmenide* etc., p. 444 sgg. rileva oscillazioni nel pensiero platonico); **Apelt**, *Beiträge*, pp. VI-VII; **Weygoldt**, *Die platonische Philosophie* (Lipsia, Schulze, 1885), pp. 45 e 83; **Bénard**, *Platon* (Alcan, Parigi, 1892) p. 270 sgg.; **Conturat**, *De platonicis mythis* (tesi Parigi: Alcan, 1896) passim; **Gomperz**, *Griech. Denk.*, $II.^2$ p. 485; **Adam**, *The Republic of Plato*^{2} (Cambridge at the University Press. 1905), II, p. 171. Secondo il **Bertini**, *Nuova interpretazione delle Idee Platoniche in* **Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino**, vol. XI, 1875-76, p. 1050 e sgg.) il Bene è Dio ma non come Idea, bensì come Assoluta Intelligenza che esiste in un'anima.

(4) **Zeller**, ivi, p. 709(1) e 709(2) per le indicazioni bibliografiche.

(5) *Op. cit.*, p. 707 sgg.

fettivamente la ragione più forte che induce a questa interpretazione è, come ha notato il Piat (1), la concezione tradizionale che Dio può essere soltanto il Bene supremo e che nulla può esistere sopra di esso: questa convinzione che appare esplicitamente nel Fouillée, è implicata anche nelle argomentazioni dello Zeller e del Tocco (2), ma non ha valore di dimostrazione. Il Piat, dopo un accurato esame dei testi che si adducono di solito, ha potuto concludere che non contengono nessuna affermazione indiscutibile in proposito (3). Ma v' è di più: « Dio, secondo Platone, è già nel divenire, almeno da un lato »; e quindi non può identificarsi con l' Idea del Bene, che è fuori del cambiamento; e tale identificazione è anche impossibile perchè allora Dio sarebbe soltanto una forma, non includerebbe pensiero (4): Dio dunque non è superiore alle Idee o identico con esse (nemmeno con la più alta), ma inferiore al mondo ideale (5). Con ciò, evidentemente, cade la tesi che riduce le Idee a pensieri divini (6), la quale, non meno dell' altra, che le intende come concetti della mente umana (7), è, checchè si vo-

---

(1) *Op. cit.*, p. 163.

(2) *Op. cit.*. p. 42, p. 76.

(3) *Op. cit.*, p. 158 sgg.

(4) V. **Piat**, *Op. cit.*, p. 163. Cfr. **Brochard**, *Les mythes dans la philosophie de Platon* (in **Année Philosophique**, 11 [1900], pp. 1-13: ristampato in *Etudes de phil. anc. et mod.*, pp. 46-59) p. 57 sg. *Le devenir dans la philos. de P.* (in **Bibliothéque du Congrès Internationale de philosophie** [Colin, Parigi, 1902] IV, pp. 103-127; ristampato in *Études*, pp. 94-112), p. 95: Il Demiurgo è al limite del mondo ideale e di quello del divenire; e pp. 97-98. Contro l' affermazione che nel *Sofista* (248e) si attribuisce pensiero alle Idee, v. p. 174(0), 175(0).

(5) **Tocco**, *Del Parmenide* etc. (in **St. It. di Fil. class.** II, pp. 443-445), **Brochard**, *Les mythes* etc. (*Études*, p. 58); **Piat**, *Op. cit.*, pp. 159-160; **Burnet**, *Op. cit.*, *254-255*, pp. 336-337.

(6) V. indicazioni bibliografiche in **Zeller**, II, 1[4], p. 664(5) e 665(0) Ai nomi ricordati devono aggiungersi quelli del **Rosmini**, *Aristotele esposto ed esaminato*, p. 77, p. 227 sgg. e del **Behncke**, *Op. cit.*, p. 26. Seguendo il **Bertini** *(Op. cit.*, p. 1068 sgg.) ha con molto vigore sostenuto questa tesi il **Fraccaroli** (*Il Timeo*, *Prolegomeni*, pp. 57-80; *Il Sofista* etc., *Prolegomeni*, p. 68). V. pure **Bènard**, *Platon*, p. 145 sgg.

(7) V. bibliografia nello **Zeller**, p. 664.(4) Questa interpretazione venne sostenuta nel secolo XVIII, da uno studioso troppo dimenticato, **Ant. Conti** nell'*Illustrazione del Parmenide* (Venezia, Pasquali, 1743: di solito unita al tomo II delle *Prose e Poesie* dello stesso autore (in due volumi, 1739-56). Il **Conti** (sul quale può consultarsi **Bobba**, *Di alcuni commentatori italiani di Platone:* in **Rivista Italiana di Filosofia:** Anno VII [1892] vol. I, p. 464 sgg.) sostenne che « non erano..... l' idee Platoniche, a ben comprenderle, che le specie, e i generi che noi

glia dire, respinta direttamente una volta per sempre, dal *Parmenide;* 132b-132d (1).

Ciò non significa certamente che Dio o il Demiurgo sia, come è stato affermato (2), una rappresentazione mitica. Platone che non ha

---

facciamo, comparando ed estraendo » (p. 33 e passim). La concezione delle Idee separate, a suo parere, appartiene ai Pitagorici e viene confutata da Platone nel *Parmenide* con argomenti che riappaiono in Aristotele (l'osservazione del **Conti** su questo punto è giusta ed importante): ma la polemica aristotelica colpisce, ben più di Platone, Speusippo e i suoi discepoli che falsavano la dottrina del maestro (pp. 34, 38-39). **C. Ritter** ha ripreso l'interpretazione concettualistica modificandola in ciò che per lui le Idee sono i fondamenti oggettivi dei concetti. (*Platon*, I, Beck, Monaco, 1910, pp. 570-571, 578; *Neue Untersuchungen*, p. 34 sgg., p. 40 sgg.; cap. VI: εἶδος, ἰδέα *und verwandte Wörter in den Schriften Platons;* pp. 228-326, passim. Cf. **Platos** *Gesetze* von **Ritter** (Teubner, Lipsia, 1896): vol. II: Kommentar, p. 355). Questa però, non è altro che l'ipotesi esplicitamente criticata e dimostrata insostenibile nel *Parmenide*, 132b-c. Se al nostro concetto corrisponde un fondamento oggettivo nella realtà, sorgono di nuovo tutte le *aporie* sollevate precedentemente contro la teoria delle Idee, e particolarmente la difficoltà di conciliare l'unità dell'Idea con la sua frammentazione nelle cose. La scienza moderna che (quando non vuole ridurre i suoi concetti e le sue leggi a pure convenzioni soggettive del pensiero) presuppone che ad essi corrisponda un fondamento nel reale, sorvola sulla difficoltà rilevata da Platone, ma questa esiste ed è gravissima.

Il concettualismo è stato difeso anche dal **Lutoslawski**, secondo il quale, dalla *Repubblica* in poi, e specialmente dopo il *Parmenide*, le Idee sono intese da Platone come nozioni generali, prodotte dal pensiero puro *(Op. cit.*, p. 305, p. 314; p. 339 sgg.; p. 359 sgg.; p. 383 sgg.; p. 402 sgg.; p. 409; p. 422 sgg.; p. 434; p. 447 sg.; p. 464 sg.; p. 469-478; p. 495 sg.; p. 516; p. 521 sgg.). Ma egli, che confonde due diverse interpretazioni (le Idee = pensieri divini; le Idee = pensieri umani. Cf. **Brochard**, *Les « Lois » de Platon et la théorie des Idées* [in **Année Philosophique**, 13 [1902], pp. 1-17; in *Études* etc., pp. 151-168] p. 166 (1)) o si limita ad affermazioni arbitrarie o interpreta inesattamente i testi citati (V. **Brochard**, ivi, pp. 166; (1)); **Gomperz**, *Op. cit.*, II, p. 596-597; **Chevalier**, *Op. cit.*, pp. 207-208.

(1) Il **Jakson (Journ. of. Phil.**, XI, p. 297) sostiene che la confutazione dell'ipotesi che le Idee siano pensieri (νοήματα) è valida solo se si tratta di pensieri umani, non divini; il **Lutoslawski** *(Op. cit.*, p. 403) e il **Fraccaroli** (*Il Timeo, Prolegomeni*, p. 76 (1)) affermano che essa è rivolta solo contro la teoria della μέθεξις. Ma le parole citate del *Parmenide* hanno un significato molto più generale: infatti, se l'Idea è pensiero, deve essere *pensiero di qualche realtà*, che allora costituisce ciò che si chiamava l'Idea. Non è possibile salvare in alcun modo la interpretazione concettualistica.

(2) Per es., dello **Zeller**, II, 1,4 p. 695; dallo **Steinhart**, *Op. cit.*, V (1857), *Intr. al Timeo*, p. 75, p. 87; dal **Susemihl**, *Op. cit.*, II, 2, p. 336, p. 340 sgg.; dall'**Archer-Hind**, *The Timaeus* (nota a 92b), p. 344; dal **Jackson, Journ. of Phil.**, XIII [1885], p. 34; dal **Siebeck**, *Op. cit.*, p. 71; (1) p. 72, p. 80; dal **Natorp**, *Op. cit.*, pp. 340-341.

mai, nemmeno nel *Sofista*, considerato le Idee come cause efficienti o forze (1), doveva ricorrere ad esso per dare ragione in qualche modo del rapporto fra il mondo ideale e quello sensibile, per spie-

---

(1) Che le Idee siano nel *Sofista* considerate come forze affermano lo **Zeller**, ivi, p. 668 sgg. (però egli vede in ciò un tentativo isolato e non più ripetuto: p. 695 sgg.); lo **Stallbaum**, **Platonis** *Opera*² (Hennings, Gotha e Erfurt, 1827 sgg.), VIII, 2: *Prolegomeni al Sofista*, p. 40 sgg.; **Platonis** *Parmenides* (Woeller, Lipsia, 1848), *Prolegomeni*, p. 111 sgg.; l' **Überweg**, *Über die platon. Weltseele* (in **Rhein. Museum**, IX, [1854], nota 35, p. 69 sgg.); il **Brandis**, *Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie* (Reimer, Berlino, 1862) p. 314 sgg.; p. 326 sgg.; il **Peipers**, *Ontologia platonica*, p. 341 sgg.; p. 524; il **Bury**, *The Later Platonism* (in **Journ. of Phil.**, XXIII [1896], p. 194. Il **Tocco** *(Ricerche platoniche*, p. 41 sg.; p. 168; *Del Parmenide* etc.. p. 395 sg., p. 464) è dello stesso parere; e trova in tale concezione almeno una certa trasformazione del pensiero platonico *(Ricerche*, p. 42; *Del Parmenide*, p. 451); e sebbene riconosca che non è priva di precedenti negli scritti anteriori *(Del Parmenide*, p. 440). Lo **Chevalier** *(Op. cit.*, p. 83, p. 83 (1), p. 84 (0)) afferma che la concezione dinamica dell' essere è sempre stata platonica, anche prima del *Sofista;* invece costituisce l' inizio di una nuova forma della filosofia di Platone per l' **Horn** *(Platonstudien*, *N. F.;* p. 319 sgg.; p. 334 (0); p. 343 sg.), per il **Gomperz** *(Op. cit.*, II,² p. 454 sgg.) e il **Lutoslawski**, il quale vuole che dopo questo dialogo le anime e non più le Idee costituiscano il vero essere *(Op. cit.*, p. 424 sgg.; p. 434; p. 523).

L' interpretazione dinamica delle Idee è invece combattuta dal **Ribbing** *(Op. cit.*, I, p. 206 e nota 420 ivi), dallo **Stumpf**, *Verhältniss des platonischen Gottes zur Idee des Gutes* (in **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik**, 54 [1869], p. 101 e 101 (1), p. 112, p. 245 (seguito dal **Bertram**, *Die Unsterblichkeitslehre Plato 's:* in **Zeitschrift** etc.: 72 [1878], p. 219); dal **Teichmüller** *(Studien zur Gesch. der. Begr.*, p. 269 (1)); dal **Bertini** *(Op. cit.*, p. 1013 sg.); dall' **Apelt** *(Beiträge*, p. 85. p. 87; *Die Definition des* ὄν *in Platons Sophistes:* in **Jahrbücher für class. Philologie:** 151 [1895], pp. 257-272, passim; *Platonische Aufsätze*, p. 20 sgg.; dal **Brochard**, *La théorie platonicienne de la partecipation (Études* etc., pp. 139-140), dal **Natorp** *(Op. cit.*, p. 280 sg.); dal **Fraccaroli** (*Il Sofista* etc., 63 (2)) che, fondandosi sulle parole « forse a noi e ed essi in seguito la cosa potrebbe apparire diversamente » *(Sof.* 247c), considerano la definizione dell' essere = forza (luogo citato e 248c) come provvisoria (secondo l' **Apelt**, *Beiträge*, p. 72 sgg.; *Plat. Aufsätze*, p. 24, si tratta di un artificio dialettico di discussione per porre gli avversari in conflitto, cioè i materialisti e gli Amici delle Idee, su un terreno comune): dal **Rougier**, *Le correspondence des genres du Sophiste* (in **Archiv. für Geschichte der Philosophie**, XXVII [1914], p. 321 sgg.). Di questo parere è anche il **Diès** *(Op. cit.)* il quale mette bene in chiaro: 1.o che tale definizione, presentata provvisoriamente, non costituisce lo scopo del dialogo (p. V, pp. 17-38, p. 125 sgg.; p. 133); e che ciò era inevitabile, perchè Platone voleva dimostrare proprio l' irriducibilità del concetto di essere ad ogni altro (v. sopra, p. 171 e p. 171 (1) (2); 2.o che il movimento attribuito alla οὐσία *(Soph.*, 248c) è quello passivo, per cui l' oggetto della conoscenza è conosciuto (cf. **Apelt**, *Beiträge*, 78 sg.;

gare come nel secondo potesse riflettersi l'ordine del primo: il fatto stesso che egli espone tale concezione nella *Repubblica*, ove il Fiturgo è presentato come il formatore di tutti gli esseri naturali ed è chiamato δημιουργός (X, 596b-597d), nel *Timeo*, nel mito del *Politico* (269d-273e), e in modo più rigoroso nel *Sofista* (265b-d), ove è usata l' espressione θεοῦ δημιοῦργοντος, e sopratutto nel *Filebo* (23d, 26e-30c), in cui la causa della mescolanza e della generazione è il ποιοῦν, il πάντα ταῦτα δημιουργοῦν (1) (26e-27b), mostra chiaramente che Platone parlava sul serio dell' ufficio della Divinità, la cui esi-

---

Plat. Aufsätze, p. 24, p. 26; **Brochard**, *La théorie* etc., pp. 140-141; **Fraccaroli**, *Il Sofista* etc., p. 64); l'*ousia* designa da prima la realtà intelligibile e incorporea degli Amici delle Idee, contro i quali è rivolta l' argomentazione platonica che può riferirsi anche alle Idee di Platone (in quanto sono oggetto di conoscenza), ma non ne distrugge l'immutabilità (p. V, pp. 41-63; p. 125, p. 133. Per il persistere della concezione di Idee immutabili, cf. **Bertini**, 1015 sg.; **Brochard**, ivi, p. 139, p. 141); 3.o che il movimento attivo, l' anima, la vita, la conoscenza, appartengono al soggetto della conoscenza, al παντελῶς ὄν di 248c-249d, non all' oggetto conosciuto (p. V, p. 47 sgg.; p. 65-88; p. 126). Col **Diès**, si accordano nella tesi fondamentale anche altri che si allontanano da lui nella interpretazione del π. ὄν. Per il primo è il mondo sensibile; per il **Teichmüller** (luogo citato, p. 138), per il **Brochard**, luogo citato, p. 138 sgg. e *La morale de Platon* (in **Année Philosophique**, XVI [1905], p. 30 (0); in *Études* etc., p. 200 (0)) e per **C. Ritter**, *Neue Untersuchungen*, p. 53, è l'universo preso nella sua totalità, τὸ πᾶν [così l' intende anche il **Rivaud**, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque*: Alcan, Parigi, 1906: p. 327 e nota 784, ivi]; per il **Bertini**, *Op. cit.*, p. 1015 sg. e per il **Fraccaroli**, *Op. cit.*, p. 64 sgg.: cf. p. 193 (2) è l' essere perfetto, Dio); 4.o che la *comunione dei generi* è una derivazione naturale della teoria delle Idee e non una conseguenza della definizione dell' essere come *dynamis*, (p. V, p. 89 sgg., p. 133). Il **Diès** (pp. 90-97) studia gli antecedenti della teoria della comunione nei dialoghi che precedono il *Sofista*, specialmente nel *Fedone* (102b-105b; particolarmente 103e-105a). Ai critici che hanno ricercato tali antecedenti e che il **Diès** ricorda nella nota 239 (p. 90) possono aggiungersi l' **Adam**, *The Republic of Plato* 2, Appendice VII al libro V: I, p. 362 sgg., che trova la comunione nei testi della *Repubblica*, V, 476a; VI, 508 e sgg. e lo **Shorey**, *The Unity of Plato 's Thought*, nota 244, p. 36, che si riferisce al primo testo.

(1) πάντα ταῦτα non significa i tre generi (o principî) cioè τὰ γιγνόμενα καὶ ἐξ ὧν γίγνεται (27a), come vuole il **Bertini** (p. 1045), ma soltanto τὰ γιγνόμενα, come risulta dalle parole che seguono a breve distanza: τὴν δὲ τῆς μίξεως αἰτίαν καὶ τῆς γενέσεως, come sostiene giustamente il **Martin** (*Op. cit.*, nota LXIV, vol. II, p. 186). Ciò rafforza la distinzione fatta dal **Bury** tra la classificazione degli ὄντα in quattro generi di 23c sgg. e la riduzione di tutta la realtà a *peras* e *apeiron* di 16c (v. sopra p. 163 (0)). L' identità dei concetti e delle espressioni mostra che l' αἰτία corrisponde al Demiurgo del *Timeo*.

stenza soltanto gli permetteva di dare una spiegazione del mondo (1). E' innegabile che si tratta di una concezione ben poco determinata, perchè non si comprende bene in quale rapporto Dio sia col mondo delle Idee (al quale, come abbiamo visto, è subordinato), nè come, mentre deve partecipare dell'eternità e dell'immutabilità di esse, possa poi, in quanto causa efficiente, appartenere, in un certo senso almeno, al mondo del divenire. Ciò spiega perchè Aristotele rimproveri continuamente al maestro di aver ignorato la causa motrice (2): egli conosce il Demiurgo del *Timeo* e lo ricorda (3), ma siccome considera tale concezione insoddisfacente, pensa di potere rilevare una lacuna gravissima nella filosofia platonica (4).

In conclusione, uno dei concetti fondamentali della interpretazione monistico-dialettica, cioè la derivazione del mondo ideale da un unico principio, che con nomi diversi sarebbe designato come l'Uno, l'Essere, il Bene, Dio, è apparso completamente insostenibile: solo nella teoria delle Idee Numeri il mondo ideale proviene dall'Uno (che è insieme l'Essere e il Bene), ma anche qui troviamo di fronte ad esso qualche altra cosa, cioè la Diade Indefinita, sicchè può parlarsi, anzichè di un vero e proprio monismo, della più recisa espressione di una concezione dualistica (5).

Nè punto più valida della tesi esaminata sinora è l'altra, sostenuta, oltre che dal Ritter, dal Ribbing e dal Fouillée, anche da altri (come il Brochard, il Couturat e l'Hartmann) che riduce il mondo fenomenico a un intreccio di Idee. I tre primi si accordano sostanzialmente nel giustificare così la tesi: la realtà si esaurisce nelle Idee, quindi, siccome fuori di esse non può trovarsi alcun reale diverso, ciò che possiede di essere il mondo sensibile gli può derivare solo da quello ideale. La diversità e la molteplicità del fenomeno deve spiegarsi con la mutua partecipazione delle Idee; ciò che nel mondo

---

(1) Così il **Burnet** *(Op. cit., 254*, p. 335), il quale anzi giunge ad affermare, non senza esagerazione, che in ciò risiede il centro della filosofia platonica. La necessità della Divinità come primo principio efficiente era già stata accentuata dallo **Stumpf,** *Verhältniss des platonischen Gottes zur Idee des Guten* (in **Zeitschrift f. Philosophie u. philosophische Kritik,** 54 [1869]. p. 112 sgg.), che però identifica Dio con l'Idea del Bene (ivi, p. 235 sgg.), col νοῦς e con la prima ψυχή (p. 241).

(2) V. l'indicazione dei testi aristotelici in **Bonitz,** *Index Aristotelicus* 599a, 46-48, e in **Robin**, *Op. cit.*, note 96-100, pp. 89-93.

(3) **Arist.**, *Met.* A, 9, 991a, 22-23 e M, 5, 1079b, 26-27.

(4) Cf. **Chiappelli**, *Della interpretazione panteistica di Platone*, p. 166; **Apelt**, *Plat. Aufsätze*, p. 28.

(5) **Siebeck**, *Op. cit.* p. 104.

sensibile pare rimanere irriducibile ad esse, la materia, è il non essere, che nel *Sofista* si identifica con un' Idea, quella del *diverso*, e si riduce, secondo l'espressione del Fouillée, ad un rapporto fra l'Idea dell'essere e quella del non essere, cioè sempre a un rapporto fra Idee (1), talchè, in ultima analisi, data la concezione che vede nelle diverse Idee tante determinazioni dell'Idea suprema, questa contiene in sè il mondo ideale e quello fenomenico. Evidentemente, il nucleo di tale interpretazione è la riduzione della materia all'Idea del non essere, identificata con quella dell' *altro;* ma qui risiede anche il punto più debole. Del resto, la sola affermazione che il sensibile è un miscuglio di Idee è in contrasto con lo spirito della filosofia platonica, che pone sempre una differenza radicale di valore tra il mondo ideale e quello sensibile, i quali invece verrebbero a identificarsi; nè basta dire, come fa il Ritter (2), che il sensibile sarebbe un miscuglio di Idee confuse, quali sono presentate dalla sensazione, perchè non si tratta del modo in cui noi apprendiamo la realtà, ma della natura dell'oggetto, tanto è vero che per Platone l'ultima prova della differenza essenziale tra i due mondi è data da quella delle forme di conoscenza che ad essi corrispondono (*Timeo*, 51c-52a); ora ciò implica il presupposto di oggetti diversi, perchè altrimenti si parlerebbe di un oggetto solo conosciuto in due modi dalla mente. Nè si può affermare col Brochard (3) che la differenza tra il sensibile e l'ideale è solo di grado e potrebbe esprimersi nel linguaggio aristotelico dicendo che nel mondo intelligibile la partecipazione delle Idee è soltanto potenziale, mentre è attuale in quello sensibile, perchè il *Sofista* parla ben chiaramente della partecipazione attuale delle Idee che si collegano eternamente secondo rapporti determinati in modo da costituire un sistema. Le relazioni reciproche delle Idee non mutano e non cambiano, e per ciò si contrappongono al continuo flusso dei fenomeni. La riduzione della materia all'Idea del non-essere nel senso del *Sofista* (4) (il diverso, l'altro), se esaminata seriamente, appare così strana, da far stupire pensando che è attribuita a Platone. Nell'affermazione che, ad esempio, 2 non è 4,

(1) **Ritter**, II, p. 245; p. 263; p. 267 sgg.; p. 270 sgg.; p. 280 sgg.; **Ribbing**, I. p. 330 sgg.; nota 684 (p. 633 sgg.); p. 635; **Fouillée**, I, pp. 155-156; pp. 211-212. Uguale a questa è la concezione del **Brochard** (*Le devenir dans la phil. de P.:* in *Études* etc., pp. 109-110) e del **Couturat** (*Sur l'évolution historique du système de Platon:* in **Bibliothèque du Congrès Internationale de Philosophie**, IV, p. 157 sg.; p. 160.

(2) *Op. cit.*, II, p. 263.

(3) *Le devenir* etc. (*Études*, pp. 109-110).

(4) Contro questa identificazione osserva giustamente lo **Stumpf** (*Verhältniss*

è applicata certamente l'Idea del *diverso:* ma che ha da fare con ciò la χώρα o il divenire? E si osservi che è ben vero che per Platone in ogni Idea è un infinito non essere (e quindi un *apeiron*) perchè è infinito il numero delle relazioni negative che essa può formare con altre (*Sofista,* 256e); ma anche queste relazioni negative hanno una validità necessaria, immutabile ed eterna, la quale le distingue essenzialmente da quanto caratterizza il divenire del mondo sensibile. Ciò può rivolgersi contro la particolare giustificazione che l'Hartmann offre della tesi che la μέθεξις, il rapporto tra le Idee e le cose, si spiega con la comunione del *Sofista,* in modo che l'esistenza concreta è prodotta dal miscuglio delle Idee o puri concetti fondamentali. Questi, per lui, sono insieme ciò che partecipa e ciò che è partecipato, e in tale partecipazione l'eterno rimane eterno: ma vi sorge ugualmente il mutevole, che è lo stesso partecipare *(das Theilhaben).* I concetti non vengono collegati tutti contemporaneamente, ma vi sono connessioni che si escludono a vicenda « Cosi l'Idea identica percorre una molteplicità di diverse connessioni, pure permanendovi identica, ma variando nei modi più diversi l'immagine complessiva dei suoi miscugli. Questi miscugli vanno sino al massimo della complicazione, sorgono e spariscono incessantemente, producendo nella loro molteplicità il molteplice delle cose. Cosi infine deve sorgere in essi anche l'individuo..... Esso è ciò che nel miscuglio sorge e sparisce, in breve «ciò che diviene» (*Op. cit.,* p. 303) (1) ». Anche qui è completamente falsato il pensiero platonico, per il quale non si può parlare se non metaforicamente di mescolanze che si formano e che si sciolgono, che sorgono e spariscono, perchè le relazioni fra le Idee sono eterne e immutabili al pari delle Idee stesse che sono fuori del tempo e della successione, ove invece si troverebbero secondo tale interpretazione.

L'identificazione ricordata precedentemente dei concetti di *grande e piccolo,* χώρα (che viene considerata come equivalente alla materia), *apeiron, non-essere, diverso, altro,* è puramente artificiosa e può

---

des platonischen Gottes zur Idee des Gutes: in **Zeitschrift f. Philosophie und philosophische Kritik:** 54 [1869], p. 116, nota 2) che Platone, il quale non parla dell'assoluto non essere della materia (v. su questo punto **Schneider,** *Die plat. Met.,* p. 40 sgg.; **Sartorius,** *Die Realität der Materie bei Plato:* in **Philos. Monatshefte,** XXII [1886], p. 146 sgg.) non tratta nel *Sofista* nè di essa, nè delle cose, ma soltanto dei rapporti reciproci delle Idee.

(1) *Op. cit.,* p. 135; p. 302 sgg.

obbiettarsi contro di essa ciò che lo Shorey (1) dice del tentativo fatto dal Siebeck di trovare un elemento comune a tutte le diverse concezioni che costituiscono assieme il principio della materia, sia sensibile che intelligibile, nella forma della spazialità (2) (valendosi perciò di espressioni puramente metaforiche, con cui Platone, come tutti i logici, del resto, rappresenta rapporti logici di concetti con immagini), che si tratta di termini impiegati in connessioni diverse e che non possono essere identificati, perchè il loro significato può ricavarsi solo dal contesto. I caratteri specifici della materia, il divenire e la spazialità concreta, non hanno assolutamente nulla da fare con le relazioni intelligibili del mondo ideale (3).

---

(1) *The Unity of Plato 's Thought* (in **The Decennial Publications of the University of Cihcago:** First Series, vol. VI), nota 503, p. 64; cf. nota 261, p. 38. Così il **Rougier** *(La correspondance des genres du Sophiste:* in **Archiv für Geschichte der Philosophie,** XXVII [1914] pp. 295-334), combattendo i tentativi fatti per identificare i generi distinti nel *Sofista*, nel *Filebo* e nel *Timeo*, osserva con ragione che tali divisioni rispondendo a bisogni dialettici diversi, non possono coincidere esattamente (p. 333) e che nel primo dialogo si tratta soltanto di Idee, non di esseri concreti, come avviene nell' ultimo, talchè la χώρα non ha equivalenti (p. 317).

(2) *Untersuchungen* etc., pp. 88-104.

(3) Per la interpretazione della cosidetta *materia* platonica e i suoi rapporti con la χώρα, con la quale generalmente è identificata, v. indicazioni bibliografiche in **Bäumker,** *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* (Aschendorff, Monaco, 1890, pp. 110-209, passim, specialmente pp. 151–177); **Covotti,** *Le teorie dello spazio e del tempo nella filosofia greca fino ad Aristotele* (in **Annali della R. Scuola Normale Sup. di Pisa,** *Filosofia e Filologia* XII, p. 39 sgg.), **Rivaud,** *Op. cit., 205-208*, pp. 295-302. Quest' ultimo ha ragione quando osserva che tanto la tesi, sostenuta principalmente dallo **Zeller** (*Plat. Studien*, p. 212 e *Phil. d. Gr.*, II, 1[4], p. 733 sgg.) che riduce la materia allo spazio puro quanto l' altra, difesa specialmente dal **Brochard** *(Le devenir* etc.: *Études*, p. 105 sgg.) che l' identifica al divenire, presenta difficoltà e trascura una parte dei testi platonici e delle testimonianze aristoteliche (ricordati dal **Rivaud** nei §§ *200-202*, pp. 289-293); ed è molto probabile la sua ipotesi che nella teoria della χώρα si scoprano influssi dell' atomismo di Democrito *(Op. cit., 208*, pp. 301-302; *213*, p. 303; p. 308; *215*, pp. 309-311); ma erra quando pretende che tale teoria non ha rapporto diretto con quella del divenire, e spiega la ragione della identificazione, che Platone talvolta sembra fare, di quei concetti, ammettendo che egli sia giunto a questo per lo sforzo di assimilare e incorporare nella sua opera una dottrina estranea e diversa da quella cui era arrivato indipendentemente (ivi, *210-215*, pp. 303-311). Una tesi simile aveva precedentemente sostenuto il **Sartorius,** *Die Realität der Materie bei Plato:* in **Philos. Monats.** XXII [1886], p. 145, per il quale la teoria delle forme matematiche degli elementi è qualche cosa di estraneo alla fisica di Platone, e deve la sua intromissione in

Alla tesi discussa può avvicinarsi l'altra (sostenuta però anche da interpreti, che riconoscono la trascendenza delle Idee) che considera identici gli elementi del mondo ideale e di quello sensibile, fondandosi specialmente sulle testimonianze di Aristotele (1); ma per quanto sia innegabile il valore di queste, è certo che non possono indurre ad attribuire a Platone una concezione che è in contrasto non solo con lo spirito intimo della sua filosofia, ma anche con le sue stesse parole (2): è quindi preferibile ammettere con lo Zeller (3), che Aristotele non abbia esposto con piena esattezza il pensiero del maestro che, pure riducendo la materia intelligibile e quella sensibile al concetto più generale della continuità (diade indeterminata, diade del grande e del piccolo) non disconosceva le loro differenze fondamentali (4).

Del resto, se gli elementi delle Idee e delle cose fossero identici, come si distinguerebbero le prime dalle seconde? I tentativi fatti per

---

questa alla predilezione dell'autore per la scienza matematica e alla sua tendenza ad avvicinarsi al Pitagorismo. χώρα e γένεσις, spazio o meglio spazialità e divenire, sono irriducibili l'uno all'altro (questo punto è stato bene chiarito dal **Rosmini**, *Aristotele esposto ed esaminato*, pp. 249(2), 250(0), 251(0); pp. 249-253); basterebbe a provarlo il *Timeo* (52d), che ricorda tre principî distinti, l'essere, lo spazio e il divenire (ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῇ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι); ma per ciò che riguarda il mondo fisico, il divenire, sebbene possa idealmente distinguersi dallo spazio, è congiunto indissolubilmente con esso in cui si svolge (ivi 52a-b) in modo da costituire ciò che può chiamarsi lo spazio *pieno* del divenire fenomenico. Lo scopo di Platone è chiaro: egli vuole interpretare matematicamente il mondo fisico e perciò insiste sull'aspetto spaziale di esso che gli permette di ricostruire geometricamente gli elementi per mezzo della teoria dei triangoli elementari (*Timeo*, cap. XX sgg.). Ma ciò non esclude che la spazialità piena e mutabile dell'esistenza fisica non si distingua essenzialmente dall'elemento materiale del mondo delle Idee o dal *diverso* del *Sofista*. Su questo punto conservano tutto il loro valore le giuste osservazioni dello **Zeller**, II, 1[4], pp. 750-752 (V. anche **Schneider**, *Die plat. Met.*, p. 19 sgg.). Quanto alla equazione: materia (estesa) = *apeiron*, è smentita, come osserva lo **Shorey** (*Op. cit.*, nota 506, p. 65) dalle parole del *Filebo*, 26b: καὶ ἐν ψυχαῖς αὖ πάμπολλα κ. τ. λ.

(1) V. **Robin**, *Op. cit.*, nota 448, pp. 500-501.

(2) V. *Timeo*, 52d, citato nella nota della pagina precedente.

(3) II, 1[4], pp. 752-760.

(4) Il **Siebeck**, che trova nella forma astratta della spazialità la *Grundanschauung* dal principio materiale (*Untersuchungen* etc., p. 97. V. ciò che si dice in proposito a p. 179) riconosce però che essa ha solo l'unità di un genere di fronte alle sue specie che perciò rimangono distinte e non si possono identificare. V. anche **Chevalier**, *Op. cit.*, p. 96 sgg.

risolvere tale questione sono artificiose ipotesi, prive di base sicura nei testi e rivelano l' imbarazzo di coloro che le hanno escogitate per sostenere la loro tesi. Così, secondo il Brandis (1), le Idee deriverebbero dall' azione immediata dell' Uno, le cose da quella delle Idee sul principio materiale. Il Peipers (2) vede la ragione della differenza in ciò che nel mondo ideale l' unità determina esattamente l' *apeiron*, mentre il contrario avviene in quello sensibile e spiega tale fatto ricorrendo al diverso rapporto esistente fra altri due opposti, riposo e movimento, che si trovano, a suo parere, in ambedue i mondi; soltanto, nel primo essi si collegano in modo tale da formare come la vita costante delle Idee, in cui, egli afferma, risiede la loro *dynamis;* nel secondo invece, ove manca tale costanza, predomina il movimento e produce il flusso perpetuo del divenire. Il Raeder (3), il quale, pure riconoscendo che negli ultimi dialoghi si accentua sempre più la separazione tra le cose e le Idee (che culmina nel *Timeo*, 52a ove, egli dice, le une stanno di fronte alle altre senza mediazione), ammette però la identità dei loro elementi, ricorre, per distinguerle, all' affermazione che l' identità e l' indivisibilità, la differenza e la divisibilità, si trovano in entrambe, ma le prime costituiscono la natura delle Idee e le seconde quella delle cose sensibili.

Il fatto stesso della varietà delle spiegazioni rivela il loro carattere ipotetico e arbitrario; quella del Peipers è poi inferiore alle altre non solo perchè si fonda sulla concezione errata di Idee fornite di *dynamis*, ma altresì perhè richiede un vero cumulo di supposizioni che non trovano giustificazione sicura nei testi platonici. E non può in alcun modo considerarsi soddisfacente l' interpretazione del *Timeo* offerta recentemente dal Robin (4), il quale, mentre riconosce che in quest'opera (52c) è condannata la teoria della partecipazione esposta dal *Fedone* ed è affermato che occorre per la copia un ricettacolo proprio, onde il sensibile non possa più ritornare all' intelligibile e fondersi con esso (5), pretende poi che le cose sensibili, appunto perchè imitazione delle essenze assolute, ne differiscano solo per la modalità della loro esistenza (6), talchè, al tempo in cui è scritto il *Timeo*, non esiste

(1) *Geschichte der Entwickelungen* etc., I, p. 332.

(2) *Ontologia platonica*, pp. 463-466, 524-525.

(3) *Op. cit.*, pp. 385-386.

(4) *Études sur la signification et la place de la Physique dans la Philosophie de Platon* (in **Revue Philosophique**, 43e année, 1918, vol. LXXXVI, pp. 177-220 370-415).

(5) Ivi, p. 196.

(6) Ivi, p. 197.

per Platone alcuna dualità nel fondo stesso dell' essere (1). « Il sensibile non è dunque un ordine eterogeneo della realtà: è, rispetto alla costituzione dell' essere, un intelligibile che, progressivamente, si è complicato sino a divenire inintelligibile » (2). « A partire dall'Uno o dal Bene, operante sulla Diade del Grande e del Piccolo, sull' Indeterminato o l' Illimitato, le sintesi si incatenano complicandosi sempre più..... Tuttavia viene un momento in cui la complicazione delle sintesi è accresciuta smisuratamente e in cui diventa pure maggiore la difficoltà di regolare esattamente le proporzioni. Questo momento si distingue insieme con un nuovo carattere del luogo che, dopo di allora, è l' estensione divisibile secondo i corpi, e con un nuovo carattere del divenire, che si divide secondo i momenti del tempo. Passiamo allora dall' ordine intelligibile all' ordine del sensibile, caratterizzato da una modalità differente nella costituzione sintetica dell' essere » (3).

Ora, contro questa tesi del Robin si può obiettare che non solo non trova un appoggio nei testi platonici, ma che è completamente inintelligibile, perchè non si può comprendere come mai, dalla complicazione di relazioni fra realtà ideali, possa derivare il mondo del divenire sensibile, coi suoi caratteri di spazio e di tempo: nel mondo intelligibile, un' Idea può entrare in rapporti molteplici con le altre Idee senza perciò mutare il proprio aspetto, e non si vede come l' intreccio delle sintesi possa produrre la divisibilità spaziale e temporale. E' chiaro che il Robin si lascia fuorviare dal concetto che le sintesi di elementi molteplici si trovano in uno stato di equilibrio instabile, mentre quelle costituite da pochi elementi permangono inalterate; ma tutto ciò non serve a chiarire affatto la concezione platonica e non spiega i caratteri temporali e spaziali dell' ordine sensibile. Si ammetta pure provvisoriamente che le condizioni di questo siano immagini denaturate di quelle che hanno il loro posto nella sfera intelligibile, che in questa si incontrino un divenire intemporale e una χώρα ideale che sarebbero i modelli del divenire e della χώρα del mondo sensibile come l' eternità è il modello del tempo (4), rimane sempre da spiegare *dove* si formano tali immagini. Anche così, resta nel mondo sensibile un *quid* di eterogeneo e di irriducibile alla sfera dell' intelligibile.

---

(1) *Études sur la signification et la place de la Physique dans la Philosophie de Platon* (in **Revue Philosophique,** 43e année, 1918, vol. LXXXVI, p. 206.

(3) Ivi, p. 401.

(4) Ivi, pp. 412-413.

(1) Ivi, p. 206.

L'interpretazione *monistico-spiritualistica* s'incentra nell'importanza attribuita alla mente o all'anima che viene concepita come identica con l'Assoluta Realtà e che anzi per il Caird (d'accordo in ciò col Lutoslawski) viene, nell'ultima fase del pensiero platonico, a prendere il posto attribuito precedentemente alle Idee: però, in questo gruppo di concezioni, due, quelle dell'Archer-Hind e del Jackson, possono considerarsi a parte perchè, come abbiamo visto precedentemente (1), il secondo dichiara che la sua interpretazione del platonismo muove da una tesi sostenuta dal primo nella introduzione al *Fedone*, e a sua volta l'Archer-Hind, sviluppando tale tesi nella introduzione al *Timeo*, in molti punti aderisce esplicitamente alle conclusioni del Jackson. Tuttavia, siccome tutte queste concezioni possono collegarsi, ci fermeremo da prima a un esame generale, per studiare poi a parte gli sviluppi particolari del Jackson.

Il punto di partenza delle interpretazioni dell'Archer-Hind e del Jackson, è costituito dall'affermazione che nel *Timeo*, Platone vede nell'universo l'auto-evoluzione dell'intelligenza assoluta (che è identica con l'Assoluto Bene) in una molteplicità di intelligenze finite, che nelle percezioni hanno l'apprensione dell'Idea, quale esiste nella mente infinita, sotto le condizioni spaziali e temporali (2). La principale giustificazione di questa concezione viene trovata nel *Sofista* (248e-249d) che dovrebbe dimostrare che l'Essere (che viene identificato con l'Idea del Bene) deve possedere vita e pensiero e quindi deve essere spirito o mente. Questo spirito universale viene identificato col νοῦς del *Filebo* (l'αἰτία) e con l'anima cosmica del *Timeo* (di cui il Demiurgo non sarebbe che una personificazione mitica) donde derivano le anime particolari. Siccome poi il *Teeteto* ridurrebbe gli oggetti materiali alle percezioni di queste, la natura materiale, coi suoi caratteri di tempo e di spazio, si ridurrebbe ad una fase dell'anima universale, includente in sè la totalità dell'esistenza. L'evoluzione della mente universale viene spiegata ricordando che secondo il *Parmenide* l'essere (che è identico ad essa) deve essere uno e molti. Le Idee debbono intendersi come i tipi eterni di cui i fenomeni sono le rappresentazioni spaziali e temporali: anzi, siccome lo Spirito Assoluto può differenziarsi soltanto nella forma degli esseri viventi, è giusto ammettere che nella fase definitiva del suo pensiero Platone, eliminando tutte le altre Idee, abbia conservato soltanto quelle di animali; e infatti l'Animale in sè del *Timeo*, che esprime l'Idea suprema, include tutte le altre che debbono pure es-

---

(1) V. sopra p. 35.
(2) Intr. al *Fedone*[2], p. 92.

sere animali. In altri termini, il Bene, identico con la suprema intelligenza o Idea, si pluralizza in esistenze finite (anime) e si determina in Idee speciali, che sono appunto i tipi immutabili di tali esistenze singole. Quest' ultimo punto è sostenuto soltanto (e con maggiore coerenza, date le premesse) dall' Archer-Hind, perchè il Jackson si limita ad affermare che nella forma definitiva della sua teoria Platone ammette soltanto Idee di generi naturali.

La concezione comune, oltrechè ai due studiosi citati, agli altri rappresentanti dell' interpretazione *monistico-spiritualistica* (e inoltre al Lewis Campbell e al Teichmüller, che la difesero precedentemente) è quella che pone la mente nel centro della filosofia platonica: però è fortemente ambigua, perchè talvolta si riferisce alla ragione *(nous)*, talvolta all' anima universale; e sono infatti molto frequenti i passaggi dall' una all' altra. Così l' Archer-Hind, che identifica il Bene, l' Essere e il *nous* (1), altrove stabilisce un' equazione fra il Demiurgo (che personifica il Bene), il *nous* e l' anima (2), ponendo tra quello e questa la differenza che si può riconoscere nell' uomo tra la facoltà razionale e l' anima presa nella sua totalità, talchè la ragione (o Demiurgo) sarebbe l' anima cosmica non ancora unita all' universo materiale, il pensiero non pluralizzato (3). Per il Bury, l' Anima Universale è il volere divino in cui si incontrano amore e ragione; nel *Sofista* il παντελῶς ὄν è il Tutto cosmico, ossia Zeus, il Dio supremo concepito come artefice (265c) (4): la teologia platonica è un panteismo in cui Dio è l' Anima Universale (5). Il Caird non solo trova che vi è appena un breve passo della *ragione divina* del *Filebo* all' Idea del Bene della *Repubblica*, che non può concepirsi se non come una auto-coscienza assoluta (6), ma pretende (accordandosi in ciò col Lutoslawski) (7) che gradatamente le Idee cedano il loro posto di supremi principî di pensiero e di realtà alle anime o menti (8) che trovano il loro principio di unità in Dio, cioè nella intelligenza divina del *Filebo*, ultima causa di ogni ordine nella natura imperfetta del l' uomo e del suo mondo (9).

---

(1) Introd. al *Timeo*, p. 28, p. 32.
(2) Ivi, p. 39 sgg.
(3) Ivi, p. 40 sg.
(4) Introd. al *Filebo*, p. L.
(5) Ivi, p. LXXVII.
(6) *The evolution of Theology in the Greek Philosophers*, I, pp. 171-172.
(7) *Op. cit.*, p. 424 sg.; p. 433; p. 494; p. 506; p. 516; p. 523 sgg.
(8) *The evolution* etc., I, pp. 190-192; p. 199; p. 215(1).
(9) Ivi, p. 217 sgg.

Similmente il L. Campbell trova espressa nel *Sofista*, nel *Filebo*, nel *Timeo* e nelle *Leggi*, l'identificazione dell'Essere supremo con l'Animo o la Mente (1): e il Teichmüller identifica l'Uno in cui si unificano i principi dell'essere e del divenire, l'Idea e la materia, col Bene, col Demiurgo, con Zeus, con l'*aitia* o il *nous* del *Filebo*, coll'Anima Universale del *Timeo* e, in ultimo, con l'Universo concepito come un tutto animato e vivente (2): e concludendo afferma che per Platone l'Anima è l'Assoluto e che in essa si trova la natura delle cose (3).

Nelle interpretazioni ricordate sinora si incontra un vero viluppo di identificazioni che, per buona parte, sono del tutto arbitrarie; più infondata di tutte le altre, forse, è la tesi che l'anima sia il *vero essere* o, peggio, sostituisca l'Idea, perchè per Platone essa, sebbene affine in un certo modo a questa (*Fedone* 79a-80b; 81a; *Repubblica* VI, 490b, X, 611e), le rimane sempre inferiore; e ciò risulta, anche più che dai testi citati dallo Shorey (4), (*Politico*, 309c, creazione dell'anima nel *Timeo*) dalla concezione caratteristicamente platonica che l'anima è principio di movimento (*Fedro*, 245c-246a; *Leggi*, X, 894b-897b), ciò che la colloca nel mondo del divenire, tanto al disotto di quello eterno ed immutabile delle Idee (5).

E non regge nemmeno l'identificazione dell'Anima Universale col Demiurgo (6), perchè la prima è nel *Timeo* creata da questo, ciò che, se fosse giusta tale tesi, significherebbe che egli creò sè stesso; saremmo così nel mondo della più audace mitologia orientale, non di quello dei miti platonici che, se anche non debbono essere presi alla lettera, non debbono nemmeno essere intesi con tale libertà di

---

(1) Introd. al *Sofista*, p. LXXVI.

(2) *Studien zur Geschichte der Begriffe*, pp. 258-262; pp. 268-272; p. 321; *Neue Studien* etc., II, p. 386; p. 394.

(3) *Lit. Fehden*, I, p. 209 sgg.; p. 222 sgg. (specialmente. pp. 231-232; p. 238); II, p. 6 sgg.; p. 362 sg.

(4) *Op. cit.*, p. 39.

(5) Nella trattazione generale della differenza di natura fra l'Anima e le Idee fatta dal **Chiappelli** (*Op. cit.*, pp. 197 sgg.) anche questo punto è messo bene in luce (p. 199).

(6) Anche per il **Tocco** (*Del Parmenide* etc., pp. 443-444) l'anima del mondo è nel *Timeo* identica col Demiurgo e la sua creazione è puramente mitica; in altri dialoghi invece Dio è identificato con l'Idea del Bene o con la totalità delle Idee (Contro quest'ultima tesi, v. pp. 171-172). Che il Demiurgo sia uguale all'anima del mondo afferma anche il **Brochard** (*La morale de Platon*: in *Études* etc., p. 202(0); v. nota (3) della pagina seguente).

interpretazione da diventare privi completamente di senso (1). La *causa della mescolanza* del *Filebo* può bensì, come abbiamo detto sopra (2), identificarsi col Demiurgo; ma è completamente errato vedere in essa il *nous* del *Filebo,* e stabilire l'equazione: αἰτία = νοῦς = Demiurgo (o, in generale Dio) (3).

I passi del *Filebo* in cui si parla del *nous* sono tutt'altro che decisivi: infatti se 30c si presta alla identificazione, alcune parole di 30d hanno un senso completamente diverso, perchè, come deve riconoscere anche il Natorp (4), dicendo che a Zeus spettano un'anima regia e una regia ragione *per la forza della causa* (διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν) presentano una distinzione tra l'una e l'altra. Inoltre in 30d-e si legge: νοῦς ἐστὶ γένους τοῦ πάντων αἰτίου λεχθέντος τῶν τεττάρων e in 31a: Νοῦς δήπου..... οὗ μὲν γένους ἐστί..... νοῦς μὲν αἰτίας ἦν ξυγγενὴς καί τούτου σχεδὸν τοῦ γένους; e queste parole indicano piuttosto un'affinità, che una vera e propria identità (5). Alla

(1) Possono citarsi qui le parole del **Fraccaroli** *(Il Timeo,* p. 66*)* a proposito dell'identificazione del Demiurgo e del paradigma: « e sia pure mito quanto si vuole, ma se di due cose diverse e volutamente diverse ne vogliamo far una, per quanto nell'interpretare le allegorie sia giusto esser larghi, tra il senso reale ed il figurato distruggeremo ogni analogia e potremo perciò sbizzarrirci a sostituire al pensiero dell'autore il pensiero nostro ». Il testo della *Rep.*, X, 596c ha intonazione tale da non permettere di portarlo contro il Timeo.

(2) V. p. 173 sgg.

(3) Così fanno, oltre gli autori citati precedentemente e il **Jackson** (**Journ. of Phil.,** X [1882], p. 276, XII [1885], pp. 16-17, p. 34); il **Brandis,** *Op. cit.*, p. 335), lo **Stumpf** (v. p. 176 (1)); il **Jowett,** *The Dialogues of Plato,* II, p. 18: *Intr. al Menone;* IV, p. 529: *Intr. al Filebo;* **G. Schneider,** *Die Ideenlehre im Plato 's Philebus* (in **Philos. Monats,** X, [1874] pp. 214-215 (però non identifica completamente il νοῦς divino con l' αἰτία: p. 217) e *Die plat. Met.*, p. 82, p. 85; il **Bertini** *(Op. cit.,* pp. 1045-1053; p. 1057); il **Rettig,** *Über* αἰτία *im Philebos* (in **Zeitschrift f. Philos. und philos. Kritik,** 72 [1878], pp. 1-43, passim); l'**Apelt,** *Die neueste Athetese des Philebos* (in **Archiv für Geschichte der Philosophie,** IX [1896] p. 5, p. 17); il **Windelband** (*Platon* 3, p. 106); il **Natorp,** *Op. cit.*, p. 311), seguito dallo **Stewart** *(Plato 's Doctrine of Ideas,* p. 95); il **Fraccaroli** *(Il Timeo,* pp. 107-108); il **Brochard** (luogo citato a p. 185 (3)), il **Burnet** (*Op. cit., 252-254,* pp. 333-336); il **Rougier** *(La correspondance des genres du Sophiste:* in **Archiv f. Gesch. d. Philos.** XXVII [1914], p. 309. L'**Hegel** *(Vorlesungen,* II, p. 216), l'**Hartmann** *(Op. cit.,* p. 420 sgg.), lo **Chevalier**, *Op. cit.*, p. 84 (0), p. 92) identificano l' αἰτία e il *nous* senza parlare del Demiurgo; il **Tidemann** *(De Deo Platonis:* Amsterdam, Zwesaardt, 1830, p. 85, p. 102) e lo **Stallbaum,** *Prolegomeni al Parmenide* (p. 270 sgg.) identificano Dio e il *nous.*

(4) Luogo citato nella nota precedente.

(5) La distinzione tra l'*aitia* e il *nous* è fatta anche dal **Chiappelli** *(Della interpretazione* ecc., p. 178) che però identifica la prima con l'Idea; dallo **Shorey,** *De Platonis idearum doctrina* (Ackermann, Monaco, 1884) p. 54, p. 54 (4) e dal **Bury,** nota al *Filebo,* p. 57.

fine del dialogo, in 66a-b, la ragione e la saggezza vengono terzi nella gerarchia del Bene. Chi legge questi testi ricordando che la discussione del *Filebo* mira essenzialmente a stabilire la precedenza della ragione sul piacere, non può sorprendersi se talvolta si attenua la sua differenza dall' αἰτία, tanto più che il passo citato (30c) segue a breve distanza uno spunto polemico in cui è combattuta l' opinione di coloro i quali sostengono che l' universo è governato dal caso e procede senz' ordine (28d-29a). Si potrebbe anzi sospettare che Platone mirasse, nei testi citati, più che ad esporre una dottrina organicamente articolata, a fare trionfare la sua profonda convinzione che le cose sono governate da una razionalità profonda; e fors' anche che, quando scriveva il *Filebo* avesse nella mente un' intuizione sintetica della questione piuttosto che un sistema rigoroso di concetti.

In ogni modo, i testi del *Filebo* si prestano almeno tanto a essere interpretati contro, quanto in favore dell' identificazione; e quando si vede che nel *Timeo*, l' equivalente dell' αἰτία, il Demiurgo, è posto al disopra dell' Anima cosmica (che è l' equivalente dell' *anima regia* del *Filebo*) che deve pure includere l' intelligenza, si ha ogni diritto di ritenere che per Platone i due concetti fossero distinti (1).

Ora, se il *nous* è inferiore all' αἰτία ossia al Demiurgo, che a sua volta si trova in posizione subordinata rispetto alle Idee, non si può pretendere di identificarlo con queste o con l' Idea del Bene (2). Ciò

---

(1) Anche la tesi del **Piat**, per cui Dio è la parte superiore dell' anima cosmica *(Op. cit.*, pp. 164-167) è in contrasto colla creazione dell' anima del *Timeo*. Egli si serve principalmente dei testi del X delle *Leggi*, 891e-899b nei quali (e specialmente in 897b; 899b) Platone dice che Dio è l' anima del mondo diretta dal pensiero; ma occorre ricordare che in quell' opera, che tratta un argomento politico e non può avere carattere rigorosamente scientifico, perchè due degli interlocutori, Clinia e Megillo, mancano di ogni preparazione filosofica (cf. **Brochard**, *Les « Lois » de P.* etc.: pp. 154-155), Platone cercava, ben più che di determinare esattamente il concetto della Divinità, di provare che esistono esseri superiori all' uomo e alla materia (v. **Fouillée**, *Op. cit.*, II, p. 140). In caso, sebbene ipotetica (come ogni affermazione sulla natura del Demiurgo non può non essere), è preferibile l' interpretazione del **Martin** *(Op. cit.*, nota XVII, v. I, p. 357 sgg.) che la ragione dell' Anima universale (che egli identifica col ταὐτόν di questa) sarebbe una emanazione dell' intelligenza divina, ciò che spiegherebbe anche il passo del *Filebo* in cui quasi non si distinguono l' *aitia* e il *nous*.

(2) Così fanno lo **Schleiermacher**, Intr. al *Filebo* (**Platon** *'s Werke:* II, 3[3], p. 89 (Reimer, Berlino, 1861); **Brandis**, *Op. cit.*, I, p. 334 sgg.; **Fouillée**, *Op. cit.*, I, p. 131; **Tocco**, *Del Parmenide* etc., p. 444; **Bertini**, *Op. cit.*, p. 1026 sgg.; p. 1050 sgg.; **Zeller**, II, 1[4], p. 710; **Windelband**, *Op. cit.*, pp. 105-106; **Natorp**, *Op. cit.*, p. 313 sg. Per l' identificazione dell' αἰτία con le Idee, v. la bibliografia dei tentativi fatti per rintracciare queste in qualcuno dei generi del *Filebo* in **Zeller**, p. 691 (2).

posto, cade la tesi dell' Archer-Hind accolta dal Jackson, che l' universo sia l' auto-evoluzione dell' intelligenza assoluta in una molteplicità di menti finite; e non vale a salvarla l'attribuzione al παντελῶς ὄν di intelligenza, anima, vita e movimento (*Sofista*, 248e-249d), perchè esso non indica l'Essere, bensì l'universo come soggetto della conoscenza, che si contrappone all' oggetto, cioè all'*ousia;* soltanto il movimento del primo è attivo, quello del secondo è passivo (1). Infelicissima è la riduzione degli oggetti materiali alle percezioni delle anime particolari, che si vuole derivare dalla teoria della sensazione esposta nel *Teeteto* (156a-157b) e che non è altro (come hanno rilevato concordemente lo Zeller (2), il Lowes Dikinson (3) e il Tocco (4), discutendo le interpretazioni del Jackson), che un' ipotesi arbitraria, priva di ogni base nei testi, i quali anzi distinguono chiaramente il soggetto, dall' oggetto. Ciò è tanto vero che lo stesso Archer-Hind, per respingere l' obbiezione che nel *Teeteto* il servibile ha un' esistenza oggettiva propria, deve ricorrere alla difesa che se l' anima equivale alla totalità dell' esistenza, al di fuori degli spiriti finiti può esistere solamente l' Anima universale (5); ma tale risposta implica un circolo vizioso, perchè è appunto dal testo del *Teeteto* che si vuole ricavare la dimostrazione che l' anima include nelle sue percezioni il mondo della materia. Anche riconoscendo che il *Parmenide* implichi la necessità di collegare l'Uno e il Molteplice, non si può ammettere che esso legittimi la auto-evoluzione dello Spirito Assoluto (concepito come l' Essere o l' Uno) nella molteplicità delle menti finite, perchè da tale connessione deriva soltanto la concezione dell' ordine sistematico del reale, non la produzione della molteplicità dall' unità. Quanto all' affermazione che nell' ultima filosofia platonica sono conservate soltanto le Idee di tipi o generi naturali (o, come vorrebbe l' Archer-Hind, di

---

(1) V. **Diès**, *Op. cit.* (cf. p. 174 (1), 175(0)), il quale giustamente sostiene che è un errore identificare il παντελῶς ὄν con l' Essere e col Tutto, in quanto totalità delle esistenze intelligibili e sensibili; perchè in questo sia il π. ο. che l' *ousia* rientrano come parti (pp. 83-87; nota 215, pp. 83-84).

(2) *Über die Unterscheidung einer doppelten Gestalt der Ideenlehre in den platon. Schriften* (in **Sitzungsber. d. k. preuss. Akad. d. Wissensch. z. Berlin:** XIII [1887] pp. 207 sg.).

(3) *Plato 's Later Thory of Ideas* (in **Journ. of Phil.** XX [1891]), pp. 129-130.

(4) *Del Parmenide* etc., p. 409. Il **Tocco** rileva che nel passo citato Platone non parla a nome proprio, ma espone la dottrina degli Eraclitei del continuo flusso delle cose (Cf. **Shorey**, *Recent Platonism in England*, in **American Journal of Philology,** vol. IX [1888], 3, p. 302.

(5) Intr. al *Timeo*, p. 31 (1).

animali), basta rimandare alle citazioni di testi platonici fatte dai tre critici or ora citati le quali provano all'evidenza che tale riduzione delle Idee è puramente fantastica (1).

Propria del Jackson è la concezione che nel *Timeo* l'Idea del Bene assume l'aspetto del ταὐτόν (nella composizione dell'Anima Cosmica), che sarebbe poi il Pensiero Assoluto non ancora pluralizzato nelle menti finite: come tale però, esso esiste solo ipoteticamente e per attuarsi deve differenziarsi; le Idee, a loro volta, sono le eterne potenzialità del Pensiero, quali sarebbero afferrabili dalla Mente infinita, ma possono realizzarsi soltanto sotto le condizioni dello spazio e del tempo assumendo l'aspetto delle percezioni delle menti individuali (2).

Come dato di fatto, può obbiettarsi col Lowes Dikinson (3), che queste proposizioni non sono affatto ricavate dai testi del *Timeo*, in cui non trovano alcuna giustificazione, talchè l'intera interpretazione è, non derivata dal dialogo, ma imposta ad esso; quanto al suo valore razionale, sono decisive le osservazioni del Tocco (4): « Il sistema platonico sarebbe uno strano impasto del panteismo alla Hegelliana e dell'idealismo alla Berkeley..... Ma nel platonismo, com'è inteso dal Jackson, nulla v'ha di reale, non l'idea che è una potenzialità o, se volete dirlo con un eufemismo, un'attualità ipotetica; non il mondo, che non ha alcuna consistenza in sè, poichè è un riverbero dell'anima *(esse = percipi)*. Dunque? Non c'è altro di reale se non le anime singole e le loro percezioni. Ma anche queste anime singole non si sa donde, nè come vengano. Il principio dell'individuazione, per dir così, è, come nota il Jackson, lo spazio, il quale certamente, non ha nulla a che fare con l'anima. In qual modo, dunque, l'anima universale si rompe nella particolare? ». A ciò si puo aggiungere che meno reale di tutto il resto è ciò che dovrebbe costituire la suprema realtà, perchè il Pensiero Assoluto, finchè non si pluralizza, non è attuale (5).

Un punto che merita di essere considerato con particolare attenzione è il modo con cui il Jackson intende il *Parmenide*, il dialogo enigmatico che ha messo a così dura prova gli studiosi di

---

(1) **Zeller,** Studio citato, p. 199 sgg.; **Lowes Dikinson,** Studio citato, p. 126 sgg.; **Tocco,** Studio citato, p. 410 sgg.

(2) **Journ. of Phil.,** XIII [1885], pp. 21-37.

(3) Studio citato, p. 128.

(4) Studio citato, pp. 404-405.

(5) **Jackson, Journ. of Phil.,** XIII [1885], p. 24.

Platone che ne hanno offerto le più svariate interpretazioni (1). Dalle testimonianze di Proclo risulta che anche i commentatori Neo-Platonici erano in completo disaccordo su questo argomento, perchè, mentre per alcuni il dialogo racchiudeva i misteri della più profonda sapienza filosofica e teologica, per altri era solo un esercizio dialettico (2). Mentre la prima opinione venne ripresa nel Rinascimento da Marsilio Ficino (3) e raccolse aderenti, la seconda, sebbene accettata da Pico della Mirandola (4), rimase abbandonata sino alla fine del secolo XVIII, in cui fu di nuovo difesa da varî studiosi di Platone (fra i quali si può ricordare il Tennemann, che però trovava nel dialogo, pur sotto un gioco di sofismi, l' affermazione delle concezioni platoniche) (5); e poi nel secolo XIX, venne ripresa dallo Schleiermacher e dall' Ast (6); ed ebbe per principale sostenitore il Grote (7). A questa tesi si avvicinano fino ad un certo punto coloro che vedono nel dialogo uno scritto polemico rivolto contro gli Elea-

---

(1) Per le interpretazioni degli antichi commentatori di Platone, v. **Proclo,** *In Parmenidem* (nella edizione del dialogo curata dallo **Stallbaum,** pp. 482-491). Un' analisi delle opinioni sostenute dagli interpreti sino al tempo suo è data dallo stesso **Stallbaum (Platonis** *Parmenides:* Prolegomena, pp. 236-266): notizie sulle interpretazioni più recenti si trovano nello studio di **W. Dietrich,** *Der Platonische Dialog Parmenides und die Ideenlehre:* Erlanger-Dissertation (Hilz, Norimberga, 1910, pp. 49-58).

(2) **Proclo,** luogo citato: nel commentario al *Timeo* (*In Platonis Timaeum,* 5 A; ed. Diehl: Teubner, Lipsia, 1903 sgg.; vol. I, p. 13, 4-9) egli riproduce e fa sua l' opinione di *Giamblico* (ivi, p. 13, 14 sgg.) che nel *Parmenide* e nel *Timeo* è contenuta tutta la filosofia platonica, in quanto il primo dialogo include la trattazione delle realtà intelligibili, il secondo quello delle cose sensibili: le prime sono derivate dall' Uno, le seconde dal Demiurgo.

(3) **Platonis** *Opera:* translatione **M. Ficini** (Basileae, ex officina Frobeniana, 1539; argomento del *Parmenide*, pp. 60-61). Il **Ficino** riproduce la tesi di **Giamblico,** ricordata nella nota precedente.

(4) **J. P. Mirandulae,** *De ente et uno*, cap. II (in *Opera:* Bononiae, Benedictus Hectoris, 1496).

(5) *System der platonischen Philosophie,* II, p. 320 sgg. Il **Tennemann,** pure affermando che lo scopo principale del *Parmenide* consiste nel mostrare, contro l' Eleatismo, l' unione necessaria dei concetti di unità e molteplicità, giudica il dialogo un giuoco filosofico e un tessuto di sofismi (pp. 345-347).

(6) **Schleiermacher,** *Op. cit.*, II, 1², Intr. al *Parmenide* (83-106), passim; **Ast,** *Platon 's Leben und Schriften* (Weidmann, Lipsia, 1816), p. 245.

(7) *Plato and the other companions of Sokrates* (Murray, Londra, 1865), vol. II, p. 293; nota h; p. 294(0); p. 294 sgg. Così lo **Shorey** *(Op. cit.*, p. 57 sgg.) afferma che le fallacie delle antinomie derivano da un abuso sistematico dell' ambiguità della copula.

tici o i Megarici che vengono da Platone combattuti con le stesse armi della loro dialettica (1). Sostengono in modo diverso la tesi che il *Parmenide* conduce a resultati positivi numerosi interpreti: per non parlare dello Hegel, che ammirava il dialogo come il capolavoro della dialettica platonica, che espone la pura teoria delle Idee mostrando come ognuna di esse sia identica col suo opposto (2), abbiamo visto come il Fouillée e lo Steinhart scorgessero in esso la derivazione dall'Uno di tutta la realtà intelligibile e sensibile (3) e il Teichmüller vi rintracciasse la dimostrazione del panteismo platonico, fondata sulla identità dell'uno e del molteplice (4). Secondo altri (come

---

(1) **K. F. Hermann,** *Geschichte und System der platonischen Philosophie* (Winter, Heidelberg, 1839), p. 506 sgg.; p. 665 sg.; **Stumpf,** Studio citato (in **Zeitschrift f. Phil. und phil. Kritik,** 54 [1869], p. 198 (1)). **V. Kirchmann,** *Über Plato 's Parmenides* (in **Philosophische Monatshefte,** XVII [1881], pp. 1-27) afferma che lo scopo di Platone è quello di rivelare i difetti della dialettica eleatica servendosi però soltanto di prove indirette, perchè, siccome la sua dialettica conteneva lo stesso errore della prima (cioè scambiava i concetti di relazione con determinazioni dell' essere) non poteva valersi di prove dirette. Secondo l' **Apelt,** *Beiträge* etc. p. 47, p. 52, p. 66, Platone vuole mostrare che le difficoltà che i Megarici trovavano nella teoria delle Idee erano inferiori a quelle sollevate dalle loro dottrine; e per combatterli impiega lo strumento della loro dialettica, che così diventa un oggetto di satira. (Sostanzialmente dello stesso parere sono in questo punto il **Gomperz,** *Griech. Denker,* II², p. 437 sgg., il **Raeder,** *Op. cit.,* pp. 314-315 e il **Burnet,** *Greek Philosophy,* I, *198,* p. 263 sgg.; *202,* p. 272, che però riconoscono nel *Parmenide* l' inizio di una modificazione del platonismo: v. p. 194 (1)). Per l' **Apelt** il dialogo è un *tessuto di sofismi.*

(2) *Vorles. über Gesch. der Phil.* II, pp. 202-205.

(3) **Fouillée,** *Op. cit.,* II, pp. 137-214; II, pp. 355-367; **Steinhart,** *Op. cit.,* Intr. al *Parmenide,* III, pp. 246-311, passim. Da essi si allontana lo **Stallbaum** in quanto deriva l' Uno finito o mondo ideale e la materia prima di quello sensibile, dall' Uno infinito completamente privo di determinazioni, identificato nel modo più arbitrario con la materia delle Idee o diade infinita. (Prol. al *Parmenide,* passim).

(4) *Neue Studien* etc. III, pp. 367-370. (Il **Tocco,** senza giungere a questo punto, considera come scopo principale del dialogo la dimostrazione della inseparabilità dell' Uno e dei molti; e lo stesso concetto è, in modi diversi, sostenuto anche da altri interpreti ricordati a p. 168 (4). Così l' **Apelt,** *Op. cit.,* p. 49, considera tale indissolubilità come il pensiero positivo che può rintracciarsi nel dialogo, pure non riconoscendovi lo scopo principale di esso). Secondo il **Taylor,** *On the Interpretation of Plato 's Parmenides* (in **Mind,** N. S., V [1896], pp. 297-326; 483-507; VI [1897], pp. 9-39), per il quale l' Uno è uguale al mondo, al reale (V, p. 484) e *gli altri* rappresentano il mondo sensibile (V, pp. 483-484; VI, p. 30), il *Parmenide* mira a dimostrare che l' unione dell' uno e del molteplice è necessaria, perchè essi non possono nemmeno pensarsi separati l' uno dall' altro; così è superata la difficoltà di conciliare l' unità dell' Idea con la molteplicità dei

lo Steinhart, lo Janet e l'Horn) (1) il *Parmenide* costituisce la dimostrazione diretta della teoria delle Idee, mentre, giusta l'interpretazione esposta dallo Zeller e accolta poi da altri critici, tale teoria è dimostrata solo in modo indiretto (2). Il Peipers (3) riconosce nel dialogo la dimostrazione della teoria che considera l'Uno e l'Altro come gradi diversi dell'essere; il Siebeck (4) afferma che il *Parmenide* mette in luce la necessità di ammettere non solo l'inseparabilità dell'Uno e del molteplice nel mondo ideale, ma anche un diverso dall'Idea, cioè ciò che poi si determina come la materia; il Natorp vi scorge una teoria dell'esperienza (5); e recentemente il Dyroff (6) ha avvicinato le dottrine del *Parmenide* alla testimonianza della *Metafisica* di Aristotele (A, 6, 987b, 9 sgg.) per provare che il dialogo tratta della partecipazione all'Uno di molte cose, anche delle Idee.

In generale, coloro che trovano nel *Parmenide* un contenuto essenzialmente positivo non attribuiscono molto valore alle *aporie* della

---

particolari e il mondo è pensato come un'unità organica, una totalità. Il mondo fenomenico è la sfera in cui le Idee si manifestano; e come il primo sarebbe un nulla se non partecipasse alle seconde, queste sarebbero ugualmente un nulla se non permeassero con la loro presenza il mondo attuale dell'esperienza (VI, pp. 30-39).

(1) **Steinhart,** ivi, p. 304; **Janet,** *Etudes sur la dialectique* etc.; p. 217; **Horn,** *Platonstudien*, N. F., pp. 68-173; passim. Per quest'ultimo, il *Parmenide* ha lo scopo di fondare la teoria delle Idee dimostrando la necessità imprescindibile del concetto dell'Uno, liberato dalla rigidità delle formule eleatiche. In quanto si prova cho l'Uno ammette necessariamente in sè la molteplicità e che questa deve essere limitata e ordinata da quello, si prova che l'essere può spiegarsi soltanto con la riduzione del molteplice all'Uno, cioè al concetto fondamentale della teoria delle Idee, che rispetto alle cose singole si manifestano come unità (pp. 155-156). Infatti, il resultato complessivo della seconda parte è, secondo l'**Horn,** contenuto in queste due proposizioni: l'uno deve essere, perchè senza di esso non esiste nè essere nè apparenza; deve essere qualitativamente determinato, perchè un essere privo di qualità è nulla per il nostro pensiero (p. 117 e passim).

(2) **Zeller,** *Platon. Studien,* p. 168 sgg. e *Phil. d. Gr.*, II, 1[4], p. 449 sgg., 676, seguito, fra altri, dal **Susemihl,** *Die genetische Entwickelung der platon. Philosophie*, I, p. 339 sgg., dal **Brandis,** *Geschichte der Entwickelungen der griech. Philosophie* I, p. 317. Anche l'**Hermann** (luogo citato) aveva sostenuto un'opinione simile, ammettendo che la critica del Megarismo serve a provare indirettamente la teoria delle Idee.

(3) *Ontologia Platonica*, p. 424 sgg.

(4) *Untersuchungen*, p. 63 e *Platon als Kritiker aristotel. Ansichten* (in **Zeitscrift f. Phil. und philos. Kritik,** 107 [1895-96] p. 9 sgg.).

(5) *Op. cit.* p. 218 sgg.; p, 234 sgg.

(6) *Zu Platons « Parmenides »* (in **Festgabe für Schanz:** Kabitzsch, Monaco, 1912; p. 150-68 della numerazione a parte).

prima parte o le considerano come provvisorie; esse non si riferirebbero alla genuina teoria delle Idee, bensì a un modo errato di interpretarla (1) (di avversari o anche di discepoli poco acuti); e Platone avrebbe voluto in tal modo mettere in guardia contro questi errori: le obbiezioni troverebbero poi una risposta o nella seconda parte del dialogo o in altri scritti platonici (2).

---

(1) **Stallbaum,** *Op. cit.*, p. 52 sgg., p. 282 sgg.; **Fouillée,** *Op. cit.*, I, p. 145 sgg.; **Teichmüller,** *Neue Studien* III, p. 367 sgg.; **Auffarth,** *Die platonische Ideenlehre,* p. 97 sgg.; **Peipers,** *Op. cit.*, pp. 497-498; **Lowes Dikinson,** *Studio citato* (in **Journ. of Phil.,** XX [1891], p. 125); **Siebeck,** *Platon als Kritiker aristot. Ansichten* (in **Zeitschrift f. Phil. und phil. Kritik,** 107 [1895-96], p. 15); **Bury,** *The Later Platonism* (in **Journ. of Phil**, XXIII, [1896], p. 174 sg.); **Ritchie,** *Sur le Parménide de Platon dans sa relation aux critiques aristoteliciennes de la théorie des Idées* **(Bibl. du Congrès Internationale de Philosophie de 1900:** IV, p. 172 sgg.); **Natorp,** *Op. cit.*, p. 216 sgg., (a suo giudizio il *Parmenide* costituiva un indovinello che doveva essere risolto da chi voleva comprendere la teoria platonica); **N. Hartmann,** *Op. cit.*, p 320 sgg.; **Dietrich,** *Op. cit.*, pp. 17-18.

(2) Secondo lo **Stallbaum** *(Op. cit.*, p. 53, p. 66; p. 104; p. 282 sgg.; p. 287 sg.) le *aporie* trovano una risposta nella 2.a parte, che contiene l'esposizione dei fondamenti della teoria delle Idee; e dello stesso parere sono lo **Steinhart** (III, p. 258 sgg.); p. 303 sgg. Questi però afferma che la soluzione delle contraddizioni è ancora imperfetta nel *Parmenide* che contiene soltanto le linee generali del sistema: tale soluzione riceve maggiore sviluppo nel *Sofista* e nei dialoghi costruttivi, specialmente nel *Fedone* e nel *Fedro:* III, p. 261 sgg.), il **Ribbing,** *(Op. cit.*, I, p. 246 sgg.), il **Fouillée** (v. p. 191, nota 3), il **Teichmüller** (v. p. 191, nota 4). Il **Siebeck,** *Platon als Kritiker etc.* (in **Zeitschrift,** 107 [1895-96], p. 2 sgg.; p. 17 sgg.) trova nella 2.a parte del *Parmenide* una diretta risposta alle *aporie* della prima; e in ciò si allontana dallo **Zeller** e dai suoi seguaci (v. p. 192, nota 2) e dal **Tocco,** *Del Parmenide* etc., p. 427, per i quali essa contiene una risposta indiretta, in quanto, mostrando la necesità di non separare l'uno dai molti, prova che il reale deve pensarsi come unità concreta che include in sè la molteplicità: a parere del **Siebeck,** tale concezione dell'unità come unità di un molteplice permette di risolvere tutte le difficoltà. Per il **Natorp,** *Op. cit.*, p. 235 sgg. (seguito da **N. Hartmann,** *Op. cit.*, p. 324 sgg. e dal **Marck,** *Op. cit.*, p. 82 sgg.) la 2.a parte determina con esattezza il significato metodologico delle Idee. Il **Dyroff** (v. p. 192, nota 6) ricava da essa la sua interpretazione della più tarda filosofia platonica. Mentre gli altri critici ricordati sinora non considerano le *aporie* come un'autocritica, il **Tocco** *(Ricerche Platoniche*, p. 149, p. 172; *Del Parmenide* etc., p. 463) e il **Marck** le intendono in questo senso e così si accostano agli studiosi che verranno ricordati nella nota seguente. Lo **Schleiermacher** *(Op. cit.*, I, 1², pp. 90-91; p. 105) afferma che le *aporie* non sono risolte nel *Parmenide* (in cui vede un'opera giovanile: p. 88 e p. 105), ma in una serie di dialoghi posteriori, iniziata dal *Teeteto;* sostanzialmente dello stesso parere è il **Waddington** *(Le Parménide de Platon:* in **Séances et Travaux de l'Accadémie**

Secondo altri critici invece nelle *aporie* Platone critica una fase superata del proprio pensiero e inizia una nuova concezione filosofica, che però è intesa diversamente dai vari interpreti (1).

---

des Sciences Morales et Politiques: Nouv. Série, XXIX [129] 1888, I, p. 330 sgg.) il quale però considera il *Teeteto* anteriore al *Parmenide*. Per il **Fouillée** *(Op. cit.*, I, p. 165) la comunione del *Sofista* è la soluzione degli enigmi del *Parmenide*, che però a suo parere può interpretarsi nel senso positivo ricordato precedentemente. Invece per il **Brochard** la 2.a parte contiene una nuova obbiezione, e la più grave di tutte, contro la teoria delle Idee, perchè mira a provare l'impossibilità della partecipazione: se si ammette la partecipazione di una Idea qualsiasi all'essere, tutto se ne può affermare, tutto è vero, se la si nega, nulla se ne può affermare, nulla è vero. Nel *Parmenide* Platone si ferma al punto di vista degli avversari, omettendo una terza soluzione (alcune Idee possono essere affermate di altre, alcune no), che certo egli aveva presente, ma che è posta in luce soltanto nel *Sofista*, il quale presenta la soluzione delle difficoltà, soluzione che nel *Parmenide* è preparata, ma non determinata in modo esplicito *(La théorie platonicienne de la partecipation: in Études*, p. 116 sgg.).

(1) Di tale parere sono il **Tocco** e il **Marck**, ricordati nella nota precedente: stando al primo, Platone, riconoscendo anche nel mondo ideale la molteplicità, prima considerata propria di quello sensibile, abbrevia la distanza tra l'uno e l'altro, che risultano formati dagli stessi elementi *(Ric. Plat.*, pp. 137-138; pp. 157-158; p. 169; p. 174; *Del Parmenide* etc., p. 430, pp. 463-464); stando al secondo, il *Parmenide* rappresenta uno sforzo per liberare il platonismo dalle antecedenti complicazioni eleatiche, onde superare il *corismo* dell'Idea dall'esperienza (p. 83 sgg.). Invece l'**Überweg** *(Über die plat. Weltseele:* in **Rhein. Mus.**, IX, p. 53 e nota 17: v. p. 159(1)), vede nel *Parmenide* il rappresentante tipico dei dialoghi in cui, essendo abbandonata la μέθεξις per la μίμησις, le Idee vengono completamente separate dalle cose. Per il **Jowett** *(The Dialogues of Plato*, II, p. 18 sg.: Intr. al *Menone;* IV, Intr. al *Parmenide*, p. 3 sgg.: passim) e per il **Lutoslaswki**, nel dialogo è criticata e abbandonata la concezione che faceva delle Idee tante realtà esistenti per sè cui si sostituisce quella che le considera concetti universali della mente *(Op. cit.*, pp. 401-413; p. 522 sgg.). In ciò essi, senza saperlo, ripetono in gran parte, quanto, sino dal 1743, aveva affermato **Antonio Conti** *(Illustrazione del Parmenide)*, il quale trovava nel dialogo la critica delle Idee concepite come entità separate (concezione da lui attribuita ai Pitagorici) e la dimostrazione che esse sono astrazioni della mente umana (v. p. 172(7), 173(0)).

Anche il **Gomperz** *(Op. cit.*, II, p. 437 sgg.), il **Raeder** *(Op. cit.*, pp. 306-316) e il **Burnet** *(Op. cit.*, *179*, p. 236; *193*, pp. 255-256; *202*, p. 272), sostengono che la prima parte contiene una critica della primitiva teoria e che Platone si sentì costretto a modificare le proprie dottrine: per il **Gomperz** nel senso (a suo parere indicato nel *Sofista)* di attribuire alle Idee vita, anima, intelligenza (ivi, pp. 455-456); per il **Raeder**, in quello di abbandonare la tési che contrapponeva l'Idea ai particolari come l'uno al molteplice (in quanto anche nelle prime era apparsa la molteplicità), e di ridurre l'una e gli altri a un'unità superiore. Se-

E' naturale che, per gli interpreti ora ricordati, le *aporie* non trovino una risposta nè nella 2.a parte, nè in altri dialoghi; e così giudicano anche altri, ma per motivi diversi (1). A giudizio del Grote (2), Platone non era in grado di risponderví e nel *Parmenide* cercava soltanto di fare riflettere su problemi filosofici; per il v. Kirchmann (3),

---

condo il **Burnet** (che considera la teoria delle Idee esposta nel *Fedone* e nella *Repubblica* e criticata nel *Parmenide* come originariamente pitagorica e poi modificata e rielaborata da Socrate: *Early Greek Philosophy*[2], *153*, p. 354 sgg.; *Greek Philosophy*, I, *35-36*, pp. 52-55; *71-73*, pp. 88-92; *136*, pp. 178-179; *162*, pp. 211-213. [Che le critiche delle Idee separate contenute nel *Parmenide* siano rivolte contro i Pitagorici era stato già detto da **A. Conti**, *Op. cit.*, passim.]) Platone dovette rinunciare alla esclusione reciproca delle forme fonte di tutte le difficoltà. Le tesi del **Burnet** sono riprese in forma più accentuata dal **Taylor**, *Note on « Plato 's Vision of the Ideas »* (in **Mind**, N. S. XVIII [1909], p. 124), il quale dice che Platone non può avere attaccato il *Platonismo* nel *Parmenide*, perchè prima di questo dialogo e del *Teeteto* il Platonismo non esisteva come una dottrina filosofica autonoma.

Anche il **Siebeck** *(Platon als Kritiker* etc.; **Zeitschrift**, 107, p. 20 sgg.), che non ammette un' auto-critica platonica, trova che nel *Parmenide* Platone, per difendersi dalle obbiezioni, che a suo parere vengono da Aristotele, dovette modificare la sua concezione primitiva in modo da avvicinarsi notevolmente alla posizione aristotelica, in quanto il rapporto fra le Idee e le cose è designato non più come μέθεξις delle seconde alle prime, bensì come παρουσία delle prime nelle seconde, ciò che approssima il pensiero platonico all' immanentismo aristotelico.

Il **Benn**, *The Later Ontology of Plato* (in **Mind**, N. S. XI [1902], pp. 33 sgg)., senza decidere se le *aporie* si rivolgano contro la primitiva teoria platonica o quella di discepoli o contro il Megarismo, pensa che nella seconda parte Platone dimostra come la concezione dell' Uno (che è l' espressione più generale della teoria delle Idee) è completamente priva di senso; e ciò che vale dell' Idea suprema deve valere anche per le Idee particolari, che non possono essere isolate dai fenomeni molteplici che unificano. Il fatto che il dialogo non è finito (così egli pensa) fa supporre che nella ricerca Platone fosse sorpreso da una scoperta imprevista che lo poneva su un indirizzo nuovo di pensiero, che si esprime nel *Sofista* e nel *Timeo*, ove le Idee non sono più l' ipostasi di essenze, ma astrazioni derivate dall' analisi dell' esistenza concreta. L' Essere diventa un medio tra l' identico e il diverso: così vengono affermati l' identità nella differenza e il potere della prima di attuarsi e rivelarsi (combinandosi colla seconda) come principio di assimilazione e di ordine. Ma questa interpretazione è completamente infondata, perchè le Idee sono esplicitamente la suprema realtà nel *Timeo* e, sotto forma di Numeri-Ideali, nell' ultima fase del pensiero platonico.

(1) Lo **Stumpf**, Studio citato (in **Zeitschrift f. Phil.** etc. 54 [1869], pp. 108; 198 (0) constata il fatto, ma senza addurne spiegazioni.

(2) *Plato* etc., II, pp. 275-276, p. 293 nota h, p. 294 (0); p. 297; p. 302.

(3) *Über Plato 's Parmenides* (in **Philos. Monats.**, XVII [1881], p. 25).

il fatto stesso che la dialettica eleatico-megarica poteva fare apparire falsa la teoria delle Idee, che per il suo fondatore costituiva la più alta verità, era la prova migliore della mancanza di valore di quella stessa dialettica; secondo l'Apelt (1) Platone, che era giunto ad una concezione del mondo e della vita anche prima di poterla giustificare scientificamente, di fronte a critiche cui non trovava risposta, provava il bisogno non di abbandonare le proprie dottrine fondamentali, ma di raddoppiare gli sforzi per trovarne una legittimazione dialettica: lo Shorey (2) poi sostiene che a tali obbiezioni egli non diede mai troppo valore e non le prese molto sul serio.

Quanto all'origine delle *aporie*, mentre l'Überweg, il Jowett, il Tocco, il Teichmüller e il Siebeck (3) le considerano aristoteliche, altri, seguendo l'ipotesi dello Stallbaum, vogliono che derivino, almeno in gran parte, dai Megarici (4); e il Bury (5), concilia le due supposizioni ammettendo da una parte l'origine megarica e pensando dall'altra che Aristotele se le sia appropriate e le abbia sostenute contro il maestro entro l'Accademia.

Che le antinomie della 2.a parte servano totalmente o parzialmente a combattere la filosofia eleatico-megarica si ammette da numerosi interpreti (6). Su questo punto si accordano anche alcuni che dissentono sulla questione dei resultati positivi o semplicemente negativi che da esse possono essere derivati. Però, alcuni fra i critici che ammettono l'origine aristotelica delle *aporie* considerano le anti-

---

(1) *Beiträge*, pp. 49-52.

(2) *Op. cit.*, p. 36.

(3) **Überweg,** *Studio citato*, (in **Rhein. Mus.** IX [1854] nota 17, p. 53); **Jowett,** *Op. cit.*, II: Intr. al *Menone*, p. 18; IV: Intr. al *Parmènide*, p. 5; **Tocco,** *Ric. Plat.* p. 105; *Del Parmenide* etc., p. 426 sg., **Teichmüller**, *Neue Studien*, III, p. 367; **Siebeck,** *Platon als Kritiker* etc. (n **Zeitschrift**, 107, pp. 2-21, passim; p. 176; 108 [1896-97], p. 15); seguiti dal **Ritchie**, *Sur le « Parmènide »*, p. 173 sgg.

(4) **Stallbaum,** *Proll. al Parm.* p. 54 sgg.; p. 287; **Steinhart**, III, Intr. al *Parmenide*, p. 261; **Apelt,** *Beiträge*, p. 45; **Zeller**, II, 1⁴, p. 258 (1); **Gomperz,** *Op. cit.*, II², p. 437; **Raeder**, *Op. cit.*, p. 306; **Burnet**, *Op. cit.*, *202*, p. 272.

(5) *The Later Platonism*, p. 176 sg.

(6) Oltre ai nomi ricordati a p. 191 (1) possono ricordarsi i seguenti: **Tennemann,** *Sist. der plat. Phil.*, II, p. 324 sg.; **L. Campbell**, *Plato 's Republic²*, II, p. 38; **Auffarth,** *Die platon. Ideenlehre*, pp. 97-98. pp. 98 (0)-99 (0); **Tocco,** *Del Parmenide* etc., p. 400, p. 425, p. 429; **A. E. Taylor,** *On the Interpretation of Plato 's Parmenides* (in **Mind**, N. S., V [1896], pp. 297-326; 483-507; VI [1897], pp. 9-39, passim, specialmente VI, p. 36 sg.; **Marck**, *Op. cit.*, p. 83 sgg. Invece il **Jowett** (*Op. cit.*, IV, pp. 19-20; p. 37) intende la 2.a parte come una critica dell'Eleatismo dal punto di vista della dialettica Megarica.

nomie come una risposta ad Aristotele (1); per altri, la 2.a parte è rivolta da Platone a combattere certi suoi scolari che l'avevano frainteso (2).

L'interpretazione del *Parmenide* presentata dal Jackson (3), vuole invece che Platone, dopo avere nella prima parte discussa e abbandonata la teoria della μέθεξις e accolta, almeno in via provvisoria, quella della μίμησις, passi nella seconda a esaminare tutti i diversi modi in cui era stato o poteva essere pensato il rapporto fra l'unità e la molteplicità, talchè nelle diverse ipotesi vengono studiate diverse teorie distinte: in esse Platone critica sè stesso, Zenone, Socrate, Antistene e insieme accenna a una nuova concezione che viene svolta negli scritti posteriori e particolamente nel *Filebo* (4). Questa interpretazione, che costituisce forse la parte migliore degli studi del Jackson, ha, con tutti i suoi difetti, il pregio di riconoscere, sebbene non sufficientemente, la complessa natura del dialogo; e nell'insieme tocca un punto giusto, affermando che nella discussione delle ipotesi si tratta di considerare i diversi rapporti possibili fra l'uno e il molteplice, sebbene più di una volta le identifichi poco esattamente con concezioni sostenute da pensatori determinati.

Però, per il complicarsi e l'intricarsi delle difficili questioni che presenta l'interpretazione del *Parmenide*, non è possibile valutare la tesi del Jackson senza prendere posizione rispetto alle prime; e se l'esame di questo argomento riuscirà alquanto diffuso, servirà almeno a determinare alcuni punti d'importanza fondamentale per la comprensione del pensiero platonico. Intanto per indicare in generale il resultato che mi pare si debba ottenere dallo studio del dialogo, dirò che, a mio parere, non può ammettersi che esso abbia un contenuto essenzialmente positivo e dogmatico; ciò è escluso non solo dalla conclusione, in cui si raccolgono tutte le contraddizioni non conciliate risultanti dalle antinomie, ma anche dal fatto che quelle stesse ipotesi che conducono a risultati non del tutto negativi, ma affermativi, li ottengono soltanto per mezzo di affermazioni contraddittorie sullo stesso soggetto; ma su questo punto dovremo ritornare più avanti. D'altra parte, non si può affermare che il *Parmenide* costituisca semplicemente un puro esercizio metodologico di ricerca dialettica e che l'esame del rapporto fra l'unità e la molteplicità non abbia significato particolare e sia solo un esempio di un proce-

---

(1) Così **Teichmüller** e **Siebeck** (v. p. 196(3)).

(2) **Natorp**, *Op. cit.*, p. 216 sgg.

(3) **Journ. of Phil.**, XI [1882], pp. 287-331.

(4) Ivi, p. 328 sgg.

dimento applicabile a numerosi altri concetti: è ben vero che questo è affermato da Parmenide (136a-c; 137b), il quale, dicendo essere necessario che il giovane Socrate si eserciti in tali ricerche (135c-d), ne parla come di una πραγματειώδης παιδία (137b); ma è pur vero che senza tale γυμνασία è impossibile, a suo parere, raggiungere la verità (136c-e). Ma v'è di più; il fatto stesso che la ricerca riguarda precisamente i concetti dell'uno e dei molti e il loro rapporto, cioè si riferisce a un argomento che non soltanto era stato l'oggetto principale della speculazione Eleatica, ma costituiva uno dei problemi costantemente studiati da Platone, mostra che non può trattarsi di un esempio scelto a caso fra molti altri consimili e che tale ricerca doveva avere ai suoi occhi un significato molto serio. E se nessuna delle ipotesi conduce a una conclusione soddisfacente, non può però affermarsi che siano poste tutte sullo stesso piano, perchè, mentre le conclusioni completamente negative di alcune (1ª, 4ª, 6ª, 8ª), conducono alla negazione di ogni forma di discorso, di opinione e di scienza, quelle positive delle altre (2ª, 3ª, 5ª, 7ª), pure implicando contraddizioni, ammettono la possibilità di essi. Ora questo può far già supporre che mentre le prime ipotesi debbono a parere di Platone, essere completamente respinte, le altre possono ricevere una modificazione tale da renderle pensabili; a dir meglio, esse, pure essendo insoddisfacenti, presentano dei problemi di cui non è impossibile la soluzione. Dopo questo primo cenno generale, passiamo a considerare rapidamente le questioni che riguardano le diverse parti del dialogo.

Rispetto all'origine delle *aporie* della prima, mi sembra che l'attribuzione di esse ai Megarici sia giustificata dal carattere che una presenta di combattere la teoria delle Idee, fondandosi sulla impossibilità di conciliare l'unità di queste con la molteplicità dei particolari corrispondenti (131a-132b); ora, la dialettica eleatico-megarica si valeva a preferenza di quest'arma di combattimento; e siccome anche l'obbiezione che dopo Aristotele è nota con la designazione del terzo uomo (1) (*Parm.*, 132c-133b) ha (almeno in una delle sue forme) origine megarica, perchè deriva dal Sofista Polisseno, scolaro di Brisone, che apparteneva al Megarismo (2) (e ciò del resto è confermato dall'uso del processo all'infinito, che caratterizza la dialet-

---

(1) Accennato rapidamente da **Aristotele** in *Met.*, A. 9, 990b, 15-17 (= M, 4, 1079a, 11-13) e Z, 13, 1038b, 30-1039a, 2, ed esposto nelle sue diverse forme da **Alessandro d'Afrodisia** *In Metaphys.*, ad loc. (ed. Hayduck, p. 84, 1-85, 11). V. i testi e l'analisi di essi in **Robin**, *Op. cit.*, nota 51, p. 609 sgg.

(2) V. **Bäumker**, *Über den Sophisten Polixenos* (in **Rhein. Museum**, 34 [1879], pp. 64-85; per l'argomento del terzo uomo, p. 72 sgg.

tica di Zenone), si può concludere che verisimilmente la fonte delle *aporie* deve rintracciarsi in quella scuola.

Per risolvere le difficoltà sollevate da coloro che, attribuendole ad Aristotele, chiedono perchè le espone come proprie, può ricorrersi alla supposizione del Bury, che egli avendole raccolte dai Megarici, se le sia appropriate e le abbia esposte nella stessa Accademia (forse, dopo averle rielaborate e svolte). Ciò però non significa che Platone non ne apprezzasse il valore e non riconoscesse che colpivano proprio la *sua* teoria e non già, come si è preteso, un' interpretazione errata di essa; se, come abbiamo detto, egli dovette in seguito, dal *Filebo* in poi, presentare in un nuovo modo il rapporto fra il mondo ideale e quello sensibile, è chiaro che riconosceva che le *aporie* toccavano il segno, talchè l' esposizione che ne è fatta nel *Parmenide* costituisce veramente un' auto-critica sincera e coraggiosa; e con ciò è detto pure che ad esse non può trovarsi una risposta, diretta o indiretta, nè nella seconda parte di quell' opera, nè in altri dialoghi. E la modificazione ora ricordata prova altresì che la mancanza di risposta nel *Parmenide* non deriva nè dalla convinzione di Platone che l' efficacia delle critiche era una prova di più della falsità della dialettica megarica, come vuole il v. Kirchmann, nè dalla sua piena fede nella teoria delle Idee, indipendente da qualunque giustificazione rigorosa, come pretende l' Apelt, nè dal poco valore che egli riconosceva in esse come afferma lo Shorey: Platone vedeva che il rapporto fra i due mondi costituiva un problema più grave di quanto avesse pensato, problema di cui, *in quel tempo*, non sapendolo risolvere, differiva la trattazione, ma di cui apprezzava l' importanza; ma a torto il Grote vuole che non ne ricercasse la soluzione. Quindi, nè si può parlare di risposta, nè di mancanza di soluzione; il problema fu risolto, agli occhi di Platone, quando la teoria venne modificata in modo tale da non prestare più il fianco alle critiche: e perciò non può dirsi nemmeno col Jackson (1) che nel *Parmenide* sia accolta, almeno provvisoriamente, la concezione della μίμησις, che invece è criticata non meno di quella della μέθεξις (132b–133a); la interpretazione paradigmatica poteva essere accettata solo in seguito, ma in forma nuova e ben diversa da quella indicata dal dialogo (2). Se quindi appare giusta la tesi dei critici che vedono nel *Parmenide* l' indizio di un nuovo atteggiamento del pensiero platonico rispetto al rapporto tra i due mondi, non è accettabile l' inter-

(1) **Journ. of Phil.**, XI [1882], pp. 293-294, 293(1), 299, 329.

(2) Per queste affermazioni, v. p. 161 sgg.

pretazione che essi offrono di tale modificazione (1); se l'Überweg e il Jackson sono nel vero scorgendo nell'ultima fase del platonismo il prevalere del paradigmatismo, eccedono pretendendo che ciò avvenga nel *Parmenide*, che pone il problema, non lo risolve, pure aprendo la via alla nuova concezione: infatti solo *dopo* questo dialogo *(non in esso)* la μέθεξις cede definitivamente il campo alla μίμησις (2).

Quanto è stato detto sinora mostra già come nella seconda parte non si possa ricercare un contenuto positivo determinato: della pretesa derivazione dall'Uno della realtà intelligibile e sensibile, abbiamo parlato precedentemente (3); per ciò che riguarda l'affermazione che le antinomie servono a provare, direttamente o indirettamente, la teoria delle Idee, basta ricordare l'osservazione già fatta che *nessuna* delle conclusioni derivanti dalle diverse ipotesi, può considerarsi pienamente soddisfacente; e ciò prova anche come il *Parmenide* non dia la dimostrazione vera della inseparabilità dell'uno e del molteplice e molto meno quindi, possa giustificare la concezione panteistica attribuita a Platone dal Teichmüller. In un certo senso che cercheremo di determinare meglio in seguito, si può dire che il dialogo è un passo fatto verso la soluzione del problema del rapporto fra unità e molteplicità; ma, per sè, non lo risolve. Coloro che pensano diversamente trascurano questo punto essenziale, che in qualunque modo si presenti tale relazione essa appare inconcepibile. La tesi del Peipers che vede nel dialogo l'esposizione di una teoria che riduce l'Uno e l'Altro a gradi diversi dell'essere è fondata sull'altra che considera il mondo ideale e quello sensibile come costituiti dagli stessi elementi, che altrove è apparsa infondata (4). Il rapporto stabilito dal Dyroff, tra il *Parmenide* e il testo aristotelico della *Met.*, A, 6, 987b, 9 sgg. per provare che si tratta della partecipazione all'Uno di molte cose, anche delle Idee, confonde due fasi ben diverse della filosofia platonica, perchè quel passo riguarda la teoria delle Idee-Numeri, di cui non appare traccia nè nel *Parmenide*, nè nel *Sofista* e che è appena preannunziata nel *Filebo*. Contro l'interpretazione del Natorp (che sarà esaminata più ampiamente a suo tempo) per cui il *Parmenide* costituisce una teoria dell'esperienza fondata sulla concezione metodologica dell'Idea che, egli dice, offre l'unica

---

(1) V. a p. (194 (1)) le diverse interpretazioni degli interpreti.

(2) Per essere precisi, si deve dire non già che Platone rinunciò alla concezione immanentistica delle Idee per accogliere il trascendentalismo, bensì che abbandonò la dottrina della μέθεξις perchè, svolta rigorosamente, doveva condurre a un immanentismo che gli appariva insostenibile.

(3) V. pp. 168 sgg. e 176.

(4) V. p. 181 sgg.

via di uscita dai labirinti del dialogo, ricordiamo l'osservazione fatta altrove (1) che nelle antinomie si rimane nel mondo ideale puro e non si parla di quello dei fenomeni. E la stessa obbiezione vale contro la tesi del Siebeck, per cui le antinomie provano che è necessario ammettere non solo la molteplicità anche nel mondo ideale (perchè l'unità ha senso soltanto in quanto è tale rispetto al molteplice), ma altresì un diverso dall'Idea, cioè il mondo sensibile.

Che il *Parmenide* non provi la inseparabilità necessaria dell'uno e dei molti è stato rilevato sopra. Il Siebeck pretende che nella seconda parte del dialogo Platone risponda alle obbiezioni della prima, mostrando che l'Idea può essere tale soltanto in quanto unità di cose esistenti, che l'argomento del terzo uomo è quindi infondato perchè l'essere dell'Idea « Uomo » e l'esistenza dell'uomo singolo si identificano, e che infine, l'essere in sè dell'Idea, come tale (cioè come unità di un molteplice) è il suo essere in noi; talchè, in ultimo, l'essere puro delle Idee, per sè preso, è un'astrazione, che ha la sua esistenza nei rapporti della realtà empirica. In tal modo Platone si avvicina all'immanentismo aristotelico, sostituendo il concetto di μέθεξις con quello di παρουσία. Ma questa interpretazione (che soggiace alle critiche che possono rivolgersi in generale ad ogni concezione di tal genere (2)) è poi in piena contraddizione con ciò che, ben più giustamente, lo stesso Siebeck dice a proposito del *Filebo*, che deriverebbe pure da una trasformazione del concetto dell'Idea che Platone compì sotto l'influsso delle critiche aristoteliche contro le quali aveva scritto il *Parmenide*: nel *Filebo*, infatti, a parere dello stesso critico, non l'Idea, ma il *peras*, il rapporto matematico è immanente nell'*apeiron* (3). Ma se Platone, per difendersi da Aristotele, avesse modificato la sua dottrina nel senso dell'immanenza, come mai, poco dopo, avrebbe abbandonato la nuova posizione per accentuare ancora più di prima il significato trascendente dell'Idea? e (cosa ancora più grave) come mai avrebbe sentito il bisogno di tali rapide evoluzioni di pensiero, se fosse stato convinto di avere colla παρουσία implicata dal *Parmenide*, risolte le difficoltà sollevate dal suo discepolo?

Da quanto precede appare dunque che non si può rintracciare nel dialogo una somma di risultati filosofici determinati, sebbene, d'altra parte, non lo si deve nemmeno considerare come una semplice esercitazione di metodo dialettico: se conclusioni positive non vi sono fis-

---

(1) V. p. 162 (0).

(2) V. p. 159 sgg.

(3) **Siebeck**, *Platon als Kritiker* etc. (in **Zeitschrift f. Philos. und philos. Kritik**, 107 [1895-96], pp. 175-176).

sate, vi è però lo sforzo di determinare i termini di problemi di cui si dovrà in seguito tentare la soluzione.

Uno di tali problemi riguarda il rapporto fra le Idee e le cose, ed è trattato nella prima parte; nella seconda la ricerca ha per oggetto la relazione tra l'uno e il molteplice, che però, come cercheremo di dimostrare, appare in ultimo un aspetto particolare di un altro problema, che deve essere risolto perchè quella relazione possa assumere significato intelligibile; ma per comprendere meglio questo punto, occorre seguire il pensiero platonico e determinare l'atteggiamento che esso assume di fronte ad altre concezioni filosofiche.

Sino dall'inizio, la teoria delle Idee si presenta in contrasto con due grandi correnti del pensiero presocratico che erano state accolte ed anche elaborate da contemporanei di Platone: voglio parlare dell'Eraclitismo e dell'Eleatismo (1). Nelle loro forme originarie, la dottrina eraclitea del perenne flusso delle cose e quella eleatica dell'Uno eterno, immobile e immutabile, avevano significato essenzialmente cosmologico e quindi non impedivano lo sviluppo di affermazioni sull'essere; ma quando, per l'influsso della dialettica di Zenone, da prima, della critica sofistica e del concettualismo socratico in seguito, il centro della ricerca venne posto nei procedimenti stessi del pensiero, l'interpretazione cosmologica si intrecciò con quella logica, la quale assunse carattere ontologico; in altri termini, i problemi riguardanti la realtà fisica furono connessi con quelli della ricerca concettuale, e ogni tesi riguardante un ordine di indagine trovò immediatamente un correlato nell'altro.

Per conseguenza, mentre Eraclito, che aveva fissato l'attenzione sul divenire universale, aveva potuto formulare una teoria organica, i suoi continuatori dovevano essere costretti a riconoscere, anche contro la loro volontà, che se le cose non presentano stabilità e permanenza, è impossibile portare su di esse alcuna affermazione, perchè ogni proposizione pretende di fermare il flusso degli accadimenti; talchè l'Eraclitismo, svolto coerentemente, appariva la negazione della possibilità di ogni conoscenza e Cratilo (che, secondo Aristotele, fu maestro di Platone (2)) era ridotto a proibirsi ogni affermazione

---

(1) V. testimonianze e frammenti in **Die Fragmente der Vorsokratiker** (ed. Diels, Weidmannsche Buchhandlung, Berlino, 1912), I³: per **Eraclito:** *12*, A, 5-23, p. 72, 29-76, 38; B. 1-126, p. 77, 3-102, 11; per **Parmenide:** *18*, A, 22-54; p. 141, 36-147, 22; B, 1-19, p. 147, 25-164, 7; per **Zenone:** *19*, A, 21-30, p. 170, 11-173, 12; B, 1-4, p. 173, 15-175, 20.

(2) **Aristotele,** *Met.*, A, 6, 987a, 29-987b, 1; **Diogene L.,** III, 1, 6 (ed. *Cobet*, p. 70, 17-18).

e a limitarsi ad accennare le cose, per non contraddire la propria tesi fondamentale (1). D'altra parte, la dottrina parmenidea dell'Unità assoluta conduceva a risultati dello stesso genere: dell'Uno (che per Parmenide era essenzialmente la realtà cosmica) inquanto esclusivo della molteplicità, non poteva affermarsi alcun predicato, perchè ogni proposizione implica una molteplicità di termini; e per questo i Megarici dovevano giungere con Stilpone a negare la legittimità di ogni giudizio non identico (2). A queste due concezioni, che per vie diverse concludevano con la distruzione della conoscenza, Platone contrappone la propria teoria delle Idee che quali realtà permanenti e immutabili sono la negazione dell'Eraclitismo e rendono possibile una scienza sicura, e quali molteplicità unificata organicamente in un sistema articolato sono in contrasto con l'Uno degli Eleatico-Megarici. Con ragione il Gillespie osserva che Platone non ha mai considerato l'Idea come un'unità escludente da sè ogni pluralità e che già nei dialoghi più antichi questa concezione è tanto chiara quanto nella comunione del *Sofista*. « Fino dal principio, la teoria platonica delle Idee è la negazione della dottrina Eleatica che unità e pluralità si escludono completamente fra loro, sebbene negli ultimi dialoghi Platone si rivolga alla giustificazione esplicita della sua concezione su questo punto (3) ».

---

(1) **Arist,,** *Met.*, Γ, 5, 1010a, 7-15; *Rhetorica*, Γ, 16, 1417b, 1-3.

(2) Sulla scuola di Megara, v. **Zeller,** (II, 1[4], p. 244 sgg.) che a p. 244(1), 245(0) dà notizie bibliografiche sulla letteratura precedente; **Gomperz,** II[2], p. 139 sgg.; e lo studio del **Gillespie** (in **Archiv für Geschichte der Philosophie,** XXIV [1911], pp. 218-241. Dei Megarici in generale dice **Simplicio,** *In physica* (ed. *Diels:* Reimer, Berlino, 1882), p. 120, 12 sgg.: λαβόντες ὡς ἐναργῆ πρότασιν ὅτι ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι, ταῦτα ἕτερά ἐστι, καὶ ὅτι τὰ ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων, ἐδόκουν δεικνύναι αὐτὸν αὑτοῦ κεχωρισμένον ἕκαστον.

Secondo la testimonianza di **Plutarco,** *Adversus Coloten*, 22, 1, 1119 (in *Moralia*, ed. *Bernardakis:* Teubner, Lipsia, 1895, VI, p. 455, 25), **Stilpone** diceva: ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι. (Su Stilpone, v. **Apelt,** *Stilpon:* in **Rhein. Mus.,** 53 [1898], p. 621 sgg.).

La distinzione fra il monismo *fisico* di Parmenide e quello *logico* che ne venne derivato posteriormente è fatta dal **Jackson** (**Journ. of Phil.,** XIV [1885] pp. 192(1), 193(3), 226 sg.), che però attribuisce il secondo a Zenone, al quale fa risalire la negazione di ogni predicazione: però se la dialettica zenoniana doveva implicare tali conseguenze, non è detto che egli le ricavasse; stando alle testimonianze occorre riferirsi ai Megarici.

(3) Studio citato, p. 229. Per un esame particolare degli antecedenti della teoria della comunione v. **Diès,** *Op. cit.*, pp. 90-97 (citato a p. 175(0)).

Di parere diverso sono, fra altri (1), lo Stumpf *(Verhältniss d. platon. Gottes z. Idee d. Gutes: Zeitschrift f. Phil. u. phil. Kritik:* 54 [1869], p. 197 sgg.) e il Tocco *(Ricerche platoniche:* p. 34 sgg.). A giudizio del secondo, essendo le Idee platoniche originariamente ipostasi di concetti universali, debbono pensarsi come entità isolate e incomunicabili, mentre d'altra parte, in quanto universali, debbono presentare relazioni di subordinazione reciproca, talchè esiste un conflitto fra la concezione metafisica e quella logica delle Idee. A giudizio del primo invece, esse, che non possono essere collegate direttamente fra loro, trovano il fondamento della loro connessione nelle relazioni che avvengono fra di esse nell'essere singolo. Ma le Idee, continua lo Stumpf, non sono soltanto l'ipostasi di universali, ma anche paradigmi delle cose sensibili; e sotto questo rispetto le loro relazioni non sono riducibili a quelle dell'estensione (secondo le quali l'Idea suprema sarebbe quella dell'essere), ma si debbono fondare sul grado di perfezione che ognuna di esse possiede: e perciò l'Idea suprema è quella del Bene, che è il modello delle altre Idee (p. 205 sgg.). Queste partecipano solo all'Idea del Bene: i diversi predicati che spettano a una di esse non significano che esistono connessioni fra la prima e altre Idee: tali predicati servono soltanto a descriverne la natura unitaria: le Idee possiedono essere e perfezione, e perciò tutti i loro predicati, grazie alla partecipazione all'Idea del Bene (pp. 224-225).

Il Tocco (che pure riconosce un contrasto tra la subordinazione teleologica, che porta nella *Repubblica* all'Idea del Bene, e la logica che nel *Sofista* culmina in quella dell'Essere: p. 38 sg.), trova che in quest'ultimo dialogo, grazie alla comunione, trionfa una concezione dinamica per cui le Idee appaiono forze operose (p. 40 sgg. Per la critica della interpretazione dinamica, v. Diès, *Op. cit.;* cf. p. 174 (1)). Ora (sia detto fra parantesi) è strano che nel *Sofista* si abbiano insieme la forma logica della concezione ontologica delle Idee e la nuova interpretazione dinamica.

Però, ciò che importa notare è che l'antitesi fra la subordinazione logica e quella teleologica non esiste per Platone e ciò perchè per lui le Idee non sono originariamente ipostasi di concetti universali, come troppo spesso (e particolarmente per l'esempio dello Zeller (2)), si è creduto, prendendo alla lettera le testimonianze aristoteliche (*Met.*

---

(1) Come abbiamo visto, anche il **Jakson (Journ. of Phil.** XIV [1885], p. 202, p. 207, pp. 227-228) attribuisce al platonismo del *Fedone* e della *Repubblica* la teoria della incomunicabilità delle Idee.

(2) II, 1[4], p. 657 sg.; p. 677.

A, 6, 987b, 1-10; M, 4, 1078b, 30-32; ivi, 9, 1086a, 35-b, 5. Cf. Robin, *Op. cit.*, nota 22, p. 26 sg., per l'indicazione di altri testi aristotelici). Si comprende facilmente che Aristotele, che ebbe conoscenza del pensiero platonico nella fase in cui le ricerche dialettiche e poi matematiche avevano preso il primo posto, interpretasse così la teoria delle Idee e, mente essenzialmente logica, ne trovasse le origini nel concettualismo socratico. Ma invece (come abbiamo cercato di dimostrare sopra, p. 164 sgg.) Platone, anche prima di conoscere Socrate, dovette avere per motivi estetici (ed etici) almeno una prima intuizione di un mondo ideale; le ricerche socratiche dovettero apparirgli un mezzo per costruire scientificamente una teoria di quelle realtà; e infatti nei dialoghi che possono considerarsi come più antichi l'esame si riferisce proprio alla sfera dell'estetica e dell'etica, e in seguito delle entità matematiche.

Però, se alla conoscenza delle Idee si giunge per mezzo dei concetti, come non ammettere che anche alle cose del mondo sensibile corrispondano Idee? Già nel *Cratilo* si parla dell'αὖτο ὃ ἔστι κερκίς (389b), e nel *Fedone* si formula una teoria generale delle Idee, concepite quali cause del divenire e del perire delle cose (99d-102b). Ma, per la loro stessa origine, le Idee dovevano (anche in questa estensione della loro sfera primitiva) conservare il significato di modelli, di tipi di perfezione. L'Idea non è costituita, grazie ad un processo di astrazione, degli elementi comuni a un gruppo di individui simili; essa invece include *più*, non *meno* di ciò che in essi si trova: i caratteri che appaiono negli individui sono un pallido riflesso di quelli che risiedono nella realtà ideale corrispondente. Questa differenza essenziale tra il concetto astratto, sia pure oggettivato, e l'Idea platonica è stata bene rilevata dallo Janet (1) (seguito dal Fouillée (2), dal Milhaud (3), dallo Chevalier (4)) il quale ha notato che il procedimento ipotetico (*Fedone*, 100a-b; 101d; *Rep.*, X, 596a: cf. VI, 507b; *Filebo*, 16d, ove per le Idee si parla di *porre)* raccomandato per la ricerca delle Idee è del tutto diverso da quello della generalizzazione induttiva (5) e che, mentre si giunge al concetto generale con la determinazione delle somiglianze, la visione dell'Idea *(Rep.* VI, 523a-525a (6)) è suscitata dalle contraddizioni presentate dalle percezioni sensibili.

(1) *Études sur la dialectique* etc., p. 154 sgg.: p. 249 sgg.
(2) I, p. 73 sgg.
(3) *Les phil.-géom. de la Grèce*, p. 257 sgg.
(4) *Op. cit.*, p. 71, p. 71 (4), p. 72 (0).
(5) **Janet**, *Op. cit.*, p. 155 sg.
(6) Ivi, p. 164 sgg.

E non esiste nemmeno contrasto fra la concezione ontologica e quella logica: come tipi ideali di perfezione le Idee appaiono realtà essenziali in cui gl'individui trovano la loro ragione di essenza e di esistenza, e ciò non esclude i loro rapporti reciproci, anzi li implica, perchè tutte si collegano in un sistema organico, talchè la necessità della connessione fra le Idee derivante da quella di dare un fondamento oggettivo ai rapporti logici fra i concetti, non è in contrasto con una concezione ontologica di tal genere, perchè, quali modelli ideali di perfezione, essi non possono pensarsi separatamente, inquantochè, con le loro connessioni, costituiscono il mondo sovrasensibile delle idealità in cui tutti gli elementi si intrecciano, organizzandosi armonicamente. Questo evidentemente vale pei casi in cui una gerarchia è offerta, come nella *Repubblica*. I testi che si adducono per provare che nel primo platonismo (o nella filosofia platonica in generale) le Idee sono pensate come isolate atomisticamente, non hanno affatto il senso che vi si vuol scorgere (*Simposio*, 211a-b: *Timeo*, 51b), perchè essi mirano propriamente a contrapporre l'eterna identità delle Idee al perenne divenire delle cose sensibili e a separare le prime dalle seconde, non a escludere rapporti, ugualmente eterni e immutabili, fra le Idee stesse.

La pretesa dello Stumpf che la comunione avviene solo nelle cose sensibili e che le Idee partecipano non fra di loro, ma esclusivamente dell'Idea del Bene, è del pari infondata: i testi del *Sofista* parlano chiaramente delle relazioni reciproche delle Idee senza alcun riferimento nè alle cose nè al Bene. E già nel *Fedone* si tratta di connessioni necessarie fra le Idee, ad esempio fra quella del dispari e quella del tre o del cinque, o del pari, e del due e del quattro (103e-104a). Del resto, come si è osservato precedentemente, è pericoloso volere ricavare dai testi isolati della *Repubblica* determinazioni troppo precise intorno all'Idea del Bene, e ai suoi rapporti col mondo ideale e con quello sensibile: ciò che forse può dirsi in proposito con sicurezza è soltanto questo, che Platone intendeva esprimere la propria convinzione che ogni forma di realtà ha un significato e una ragione essenzialmente etici, e che la conoscenza compie una funzione etica (anzi la funzione etica per eccellenza) in quanto eleva lo spirito e lo purifica. Nei dialoghi posteriori, specialmente nel *Parmenide* e nel *Sofista*, la ricerca è rivolta particolarmente a problemi insieme logici e ontologici; e solo quando, dopo un lungo sviluppo di pensiero che precedentemente abbiamo cercato di schematizzare, Platone nella teoria dei Numeri Ideali concepì il principio formale del mondo ideale come l'Uno, al quale riferì l'attributo essenziale del Bene, potè non solamente pensare di avere ridotto alla espressione più universale tutta la sua dottrina, ma altresì risolto il pro-

blema della *Repubblica*. L' Uno è l' ἀνύποθετον, ciò che non esige condizioni sopra di sè; e come forma delle supreme realtà, è il Bene per eccellenza, il supremo fra tutti gli ideali che si possono concepire.

Finita questa digressione (che non sarà inutile, perchè servirà a determinare meglio la natura e il significato della teoria delle Idee) ritorniamo con maggiore sicurezza al punto di partenza: la dottrina platonica esigeva sino dal suo inizio realtà immutabili (contro l' Eraclitismo), ma organicamente collegate fra di loro (contro la filosofia eleatico-megarica): era quindi naturale che Platone avesse preso prima o poi posizione contro le dottrine che costituivano la negazione della sua.

Nel *Cratilo* (439c-440d) e nel *Teeteto* (179d-182b) egli compie la critica dell' Eraclitismo (che in quest' ultimo dialogo egli pone in relazione col sensismo e col relativismo di Protagora) mostrando che conduce alla distruzione di ogni pensiero e di ogni conoscenza. Nel secondo dei due dialoghi è ricordata la dottrina Eleatica (*Teet.*, 180d-e), ma non criticata, perchè Socrate, parlando di Parmenide con grande riverenza, esprime il timore di non essere penetrato bene nel fondo nel suo pensiero (183e-184a) e la critica dell' Eleatismo è compiuta invece nel *Parmenide* e nel *Sofista*. Ora, siccome è probabile che le obbiezioni alla teoria delle Idee contenute nella prima parte di quel dialogo siano di origine Megarica, è legittimo supporre che le critiche che gli provenivano dai Megarici abbiano attirato più intensamente di prima l' attenzione di Platone sul contenuto filosofico dell' Eleatismo e gli abbiano fatto riconoscere la necessità non solo di esaminare più a fondo il problema della partecipazione delle cose alle Idee (sul quale, come attesta il *Fedone*, 100d, non era ancora giunto a una concezione definitiva), ma anche quello generale della relazione tra l' uno e i molti, relazione che egli aveva ammesso, rispetto alle Idee, senza però studiarne pienamente le condizioni e offrirne una giustificazione esauriente. E questa ricerca doveva apparire tanto più urgente, in quanto il rapporto fra l' unità e la molteplicità era respinto da un indirizzo opposto di pensiero, rappresentato da Antistene (1) che non solo negava l' esistenza delle

---

(1) Per **Antistene** si possono consultare lo **Zeller,** II, 1[4], p. 280 sgg.; il **Gomperz,** II[2], p. 148 sgg.; gli scritti del **Dümmler** (*Kleine Schriften*, I, *Antisthenica* e *Akademica*), lo studio del **Gillespie,** *The Logic of Antisthenes* (in **Archiv f. Gesch. d. Phil.,** XXVI [1913], pp. 479-500, XXVII [1914], pp. 17-38) e particolarmente le acute monografie dello **Zuccante,** *Antistene* (in **Rendiconti dell' Istituto Lombardo,** S. II, vol. XLIX, pp. 120-136 e in **Rivista di Filosofia,** VIII [1916], pp. 157-171) e *A. nei dialoghi di Platone* (in **Rendiconti,** ivi, pp. 340-372 e in **Riv. d. Fil.,** ivi, pp. 551-581) ove si trovano ampie notizie bibliografiche.

Idee (1), ma altresì, partendo dalla stessa premessa degli Eleatico-megarici (l'inconciliabilità dell'uno e del molteplice (2)), riduceva ugualmente ogni giudizio all'affermazione di un'identità (A è A) (3), sebbene si fondasse sulla concezione antitetica a quella del monismo Eleatico, perchè ammetteva solo l'esistenza delle realtà individuali, ossia della pluralità senza unità (4). Platone, di fronte a dottrine che, pure essendo opposte tra di loro, minacciavano direttamente la sua, che ponevano in discussione quel rapporto che questa necessariamente implicava e che costituivano la negazione radicale di ogni possibilità di pensiero e di conoscenza, doveva quindi sottoporre ad un esame completo la questione, per lui fondamentale, della relazione tra l'uno e il molteplice, studiando tutti i modi possibili in cui poteva essere pensata; e questo mostra che l'opinione del Jackson rispetto al significato

---

(1) **Simplicio**, *In categorias* (ed. *Kalbfleisch:* Reimer, Berlino, 1907), p. 208, 30-31; p. 211, 17-18 (**Diogene L.**, VI, 2, 53: ed. *Cobet:* Didot, Parigi, 1878, p. 145, 34-40, riferisce la stessa cosa di Diogene); **Ammonio**, *In Porphyrii Isagogen* (ed. *Busse:* Reimer, Berlino, 1891), p. 40, 6-8.

(2) **Platone**, *Soph.*, 251a-c, con riferimento ad Antistene che, sebbene non sia nominato, è designato chiaramente anche per la negazione dei giudizi non identici.

(3) *Soph.*, ivi, **Aristotele**, *Met.*, Δ, 29, 1024b, 32 sg. (**Alessandro d' Afrodisia**, in *Met.*, ad loc., p. 434, 25-26, p. 435, 1-5); *Soph. El.*, 17, 175b, 15 sgg. (Dubbio è il riferimento di *Phys.* I, 2, 185b, 25 sgg.; **Simplicio**, *In Phys.*, ad loc. nomina οἱ ἐκ τῆς Ἐρετρίας: ed. *Diels*, p. 91, 28-31; p. 93, 32-33); **Isocrate**, *Helena*, I, 1, 208. Il **Gillespie** (studio citato, XXVI, p. 488 sgg., XXVII, p. 24 sgg.) non ammette che l'οἰκεῖος λόγος (che secondo Aristotele era l'unico accettato da Antistene) debba intendersi nel senso del giudizio identico, perchè a suo parere Antistene non considerava la questione dal punto di vista concettuale ma da quello oggettivo: per lui il sogggetto non era un concetto, ma la cosa, talchè egli poteva accettare soltanto la proposizione denominativa che assegna un nome a un oggetto e quella più complessa (λόγος) che gli applica due o più nomi. Ma Antistene era stato discepolo di Socrate e non doveva essere così ignaro delle ricerche concettuali come vorrebbe il Gillespie: inoltre il passo già citato del *Sofista*, che allude certamente ad A. parlando dei *vecchi che imparano tardi*, si esprime in modo chiaro nel senso indicato (« è facile a ciascuno obbiettare subito che è impossibile che i più siano uno e che l'uno sia più; e si compiacciono di non permettere che si dica: *uomo buono*, ma [vogliono si dica] *il buono buono* e l' *uomo uomo* ») e non designa affatto, come il critico pretende (XXVI, p. 490) il semplice giudizio denominativo. Egli crede di giustificare la sua tesi attribuendo ad A. (come in generale fanno gli interpreti) la teoria ricordata nel *Teeteto* (201d-202d) secondo la quale non sono conoscibili gli elementi ma soltanto i loro rapporti; ma il **Burnet** *(Greek Phil., 190,* p. 251 e 251 (1)) osserva che essa è puramente idealistica e quindi non antistenica.

(4) Cf. nota 1.

della seconda parte del *Parmenide* è pienamente giustificata e insieme che l'affermazione dell'Eleate, che attribuisce tale scopo preciso alla ricerca (139b; cf. 136a), deve essere presa alla lettera. Era naturale però che fra i diversi casi possibili, dovessero essere considerati con particolare attenzione quelli che corrispondevano alle due concezioni ora indicate, con cui la filosofia platonica era in conflitto diretto; e infatti nel *Sofista* riappare la discussione delle tesi opposte (monismo assoluto degli Eleati, 244b-245e, e pluralismo assoluto di Antistene, 251b-c), in cui sono anche usati, almeno rispetto all'Eleatismo, gli stessi argomenti del *Parmenide*. Quindi, soltanto le ipotesi che si riferiscono a queste posizioni di pensiero possono ricevere una identificazione storica certa; quanto alle altre, può rimanere dubbio se rappresentino l'esposizione di dottrine effettivamente sostenute da determinate scuole filosofiche o siano invece soltanto le espressioni di possibilità logiche di considerare la relazione tra l'unità e la molteplicità. Le identificazioni storiche che offre il Jackson per ogni singola ipotesi sono già per sè assai discutibili, e, come vedremo, alcune di esse appaiono infondate quando si considerano da vicino le diverse ipotesi (1).

Le due ipotesi fondamentali sono: *se l'Uno è, se l'Uno non è:* da esse debbono venire derivate le conseguenze che ne risultano sia rispetto ad esso che alle altre cose; e ciò costituisce l'oggetto delle ipotesi particolari.

Nella 1.a (137c-142a: se l'Uno è uno) si dimostra che interpretando a stretto rigore il principio fondamentale dell'Eleatismo, non si può dire (come pure voleva Parmenide) che sia il tutto perchè questo è formato di parti; anzi non gli si può attribuire alcun predicato, e nemmeno si può affermare che è, talchè in ultimo dell'Uno non può esistere nè nome, nè discorso, nè scienza, nè sensazione, nè opinione. In conclusione, l'Eleatismo conduce alla completa inconoscibilità dell'Uno, che non è.

Nell'esame della 2.a ipotesi (142b-155e: se l'Uno esiste) appare che se si attribuisce l'esistenza all'Uno, si ha una totalità che include la dualità dell'Uno e dell'essere, quali parti di un tutto; e siccome in ogni parte riappare la dualità, la distinzione procede all'infinito. In ultimo, all'Uno che è si attribuiscono tutti i predicati che erano stati negati all'Uno uno, anche gli opposti; e così di esso possono esistere e nome e discorso e scienza e opinione e sensazione. Così è dimostrato che l'Uno può conoscersi, talchè è in certo modo giusti-

(1) In questo rapido esame non si ricordano le interpretazioni del **Natorp** e dei suoi seguaci che verranno considerate in seguito.

ficata la teoria Eleatica che ha l' Uno per oggetto ma a condizione però che l' Eleatismo in contraddizione coi propri presupposti, lo consideri come una pluralità infinita e gli riferisca predicati opposti: così l' Eleatismo, oltre a cadere in contraddizione, conduce ad assurdità (1). A queste due ipotesi corrisponde nel *Sofista* la critica del monismo Eleatico, la quale prova più brevemente che dell' Uno non può affermarsi nè che è l' essere, nè che è il tutto.

Come conciliazione delle attribuzioni contradditorie della 2.a ipotesi è presentato (155e-157b) il concetto dell' ἐξαίφνης o del *momentaneo*. L' Uno essendo uno e più e nè uno nè più, quando è uno, deve partecipare dell' essenza (οὐσία), quando non lo è, non parteciparne; ma ciò non può avvenire nello stesso tempo; siccome il par-

(1) Lo **Steinhart** *(Op. cit.*, III, p. 275 sgg.) e il **Fouillée** *(Op. cit.*, I, p. 179 sgg.) pretendono che l' Uno della 1.a ipotesi designi l' essere eterno e infinito, l' Unità primitiva, Dio, che sta sopra a tutte le determinazioni. Per il **Fouillée**, anzi, l' ipotesi contiene la esposizione negativa degli attributi metafisici del primo principio, che non è, ma solo rispetto alla esistenza sensibile. Quanto alla 2.a, lo **Steinhart** vuole che indichi la derivazione della molteplicità dall' Uno nel divenire (ivi, p. 283 sgg.), il **Fouillée**, che designi l' Uno considerato non in sè, ma rispetto agli esseri di cui involge la possibilità in modo che esso appare come una molteplicità indefinita di forme intelligibili (le Idee). Ma queste interpretazioni sono semplicemente arbitrarie: da una parte la corrispondenza precisa tra le conseguenze della 1.a ipotesi e il testo del *Sofista* mostra che Platone intende di criticare l' Eleatismo e nulla più; dall' altra, le conclusioni della 2.a, per cui all' unità si attribuiscono predicati opposti, mostra che essa non può, per sè presa, essere considerata soddisfacente e corretta. E ciò vale anche contro coloro che trovano in quest' ultima, come lo **Janet** *(Études sur la dialectique* etc., p. 319) l' espressione del pensiero di Platone o almeno affermano, come il **Siebeck** *(Untersuchungen*, p. 61, *Platon als Kritiker* etc.: **Zeitschrift:** 107, p. 10 sgg.) che essa prova come la possibilità della conoscenza dialettica sorge quando, distinguendosi l' Uno dall' essere, si ottengono determinazioni concettuali che permettono che l' essere sia conosciuto; e del pari, erra il **Jackson (Journal of Phil.**, XI, [1882] p. 317 sgg.; p. 324 sgg.; p. 330; XIII [1885], p. 18; pp. 36-37), pretendendo che essa (che egli collega con la 3.a) mostri il passaggio di ἕν (il genere) a ἄπειρα (l' infinità dei particolari) attraverso πολλά (le specie), accennando alla teoria del *Filebo* di *peras* e *apeiron*. Per quanto è stato esposto sopra (v. p. 203 sg.), l' Idea platonica non è mai stata pensata come unità escludente ogni molteplicità, e perciò è infondata anche l' altra affermazione del Jackson **(Journ. of Phil.**, XI [1882], p. 313 sgg.; p. 324; p. 330) che nella 1.a ipotesi Platone critichi di nuovo le sue concezioni precedenti. Tanto la 1.a quanto la 2.a costituiscono soltanto una discussione e una condanna del monismo eleatico-megarico, che appare insostenibile sotto qualunque aspetto: questo punto è stato messo bene in luce dal **Tocco,** *Del Parmenide* etc., p. 400 e dal **Bury,** *The Later Platonism* **(Journ. of Phil.,** XXIII, p. 183).

tecipare dell' essenza si dice divenire e l' abbandonarla perire, l'Uno diviene e perisce; diventando uno, finisce di essere molti e inversamente, e lo stesso vale rispetto agli altri predicati contraddittori che gli sono stati negati nella prima ipotesi, ma affermati nella seconda (simile e dissimile, maggiore e minore, ecc.), fra i quali presentano particolare interesse quelli che riguardano il moto e il riposo. Quando l' Uno passa da una di queste condizioni all' altra, muta (μεταβάλλει), ma ciò non può avvenire in alcun tempo, perchè non è possibile che in un tempo qualunque qualche cosa non sia o in movimento o in quiete; quindi il mutare non può avvenire nel tempo, ma fuori di esso, nell' ἐξαίφνης, che sta in mezzo tra il movimento e il riposo. L' Uno, quando muta, non è nel tempo e non si muove nè è in quiete; e lo stesso può dirsi per le altre mutazioni, cioè per i passaggi dall' essere al perire e dal non-essere al divenire, dall' uno ai molti e viceversa, dal simile al dissimile etc.; in tutti questi casi il mutamento avviene in uno stato intermedio, posto nell' ἐξαίφνης, cioè fuori del tempo.

Su ciò che Platone chiama la *strana natura del momentaneo* (156e) si sono sbizzarriti gli interpreti, che vi hanno scoperto le più strane cose: così per lo Steinhart (1) il punto non temporale assume il significato del concetto dell' eternità, talchè il passaggio dall' Uno ai molti e viceversa appare come un' attività eternamente operante che mai si esaurisce; in tal modo l' Uno si afferma di fronte alla molteplicità, che però non è che un suo aspetto; e così nel suo divenire l' Uno può considerarsi in quiete. Per il Susemihl (2) l' ἐξαίφνης è l' Idea del tempo: non l' istante risiede nel tempo, ma questo in quello, come non le Idee sono nelle cose, ma le cose nelle Idee. In tal senso si può dire che passaggio, divenire, mutazione appartengono alle Idee; in questo modo l' essere assoluto si manifesta nel divenire e domina l' assoluto non-essere, perchè in quel punto di indifferenza fra i contrari esso si solleva su tutte le opposizioni, anche su quelle di essere e di non-essere, di uno e di più: l' ἐξαίφνης, secondo il critico, accenna alla necessità di oltrepassare anche l' Idea dell' Essere per giungere a quella dell' Assoluto, del Bene metafisico, quale realtà vera delle Idee che supera tutte le opposizioni perchè le lascia uscire da sè eternamente ed eternamente le raccoglie e le risolve nuovamente in sè: ossia essa è immanente alle altre Idee, e questo processo si riferisce, oltre che alle Idee particolari, anche all' assoluto non-essere o alla stessa materia. Per il Fouillée, (3) l' istante rivela

(1) III, p. 289.
(2) I, p. 348 sg.
(3) I, p. 192 sgg.; II, p. 362.

la fecondità dell'Uno che produce il movimento o il divenire; l'unità molteplice che muta continuamente pur restando identica è l'Anima Universale, il cui movimento è l'indifferenza dei contrari.

Tutte queste interpretazioni, che fanno ammirare la fantasia degli storici, non hanno nei testi platonici la minima conferma: ciò che si può scorgere nel concetto dell'ἐξαίφνης è il tentativo di superare le difficoltà del passaggio, del mutamento, per mezzo di un punto collocato fuori del tempo (1); ma siccome Platone non ritornò più su tale concezione, può sospettarsi che non a torto lo Shorey (2) vi scorga soltanto una fantasia *(fancy)* passeggera; certo è completamente infondata la pretesa di quanti vogliono scorgervi l'espressione di un pensiero fondamentale di Platone.

Nell'esame della 3.a ipotesi (157b-159b) in cui si ricerca ciò che avverrebbe agli *altri*, se l'uno fosse, appare che essi, pure differendo dall'Uno, in qualche modo ne partecipano (159c): occorre quindi che siano parti dell'Uno, come tutto. In quanto, come diversi dall'Uno, essi non ne partecipano, sono molteplicità infinita (ἄπειρα), perchè ogni parte può suddividersi infinitamente; in quanto partecipano dell'Uno e diventano parti di un tutto, ricevono un limite e fra di loro e rispetto al tutto e questo lo riceve rispetto alle parti: gli *altri*, che per loro natura sono infiniti e partecipano del limite, essendo infiniti per loro natura sono simili, e lo sono partecipando del li-

(1) L'**Horn** *(Platonstudien*, N. F., p. 133 sgg.) vede nel concetto dell'ἐξαίφνης un tentativo per risolvere il problema del divenire, in opposizione all'Eleatismo, che negava ogni forma di movimento e di mutamento; e si può essere d'accordo con lui, a condizione però che si rilevi che nel *Parmenide* non si tratta la questione del divenire empirico, ma quella del cambiamento nella sua espressione più generale, perchè la ricerca si aggira nella sfera del puro pensiero. Non si può invece accettare l'affermazione dello stesso interprete, che Platone, quando scriveva il *Parmenide* (che per l'**Horn** insieme con gli altri dialoghi dialettici precede gli scritti costruttivi: il *Simposio*, la *Repubblica*, il *Fedone*, il *Timeo*, il *Crizia* e le *Leggi)*, concepiva l'Essere come indissolubilmente congiunto col divenire, talchè la sua concezione poteva formularsi così: « Il divenire è l'Essere nel suo sviluppo, l'Essere è il divenire nel suo arresto, e solo nella loro connessione deve pensarsi la realtà delle cose (ivi, p. 137) ». Non soltanto negli scritti costruttivi e specialmente nel *Timeo*, Platone distingue nettamente la realtà immutabile dell'Essere dal flusso del divenire (ciò che secondo l'**Horn** deriva da un nuovo atteggiamento del pensiero platonico), ma anche nel *Fedro* (247d-e) che a giudizio dell'interprete di cui si parla fa parte degli scritti etici che precedono le serie dei dialoghi dialettici (ivi, p. 408 sgg.). Del resto, tale contrapposizione costituisce il fondamento di tutta la filosofia platonica e non solo di un determinato momento del suo sviluppo.

(2) *The Unity of Plato's Thought*, p. 60.

mite; ma, essendo infiniti e insieme finiti, sono insieme simili e dissimili. Ossia essi presentano questa opposizione; tutte le altre opposizioni vi si potrebbero ritrovare facilmente.

In questa ipotesi il Peipers (1) trova un accordo notevole col pensiero platonico, in quanto l'Uno è ἓν ἐκ πολλῶν. Senza giungere a questo punto, lo Steinhart (2) riassume la discussione così: la molteplicità è il fenomeno dell'unità, questa è l'essenza di quella. Il molteplice è pervaso dall'unità; esso comprende non una quantità di atomi connessi, ma parti distinte che appartengono a una totalità su cui si fondano, sicchè la totalità media l'opposizione dell'Uno e dei molti; ma l'unità si trova, oltrechè nel tutto, nel singolo, che è pure unità di un molteplice. Il concetto del limite, che serve a mediare e a collegare l'uno e i molti, è l'inizio di una concezione del mondo fondata su concezioni pitagoriche, che è svolta nel *Filebo*.

Il Fouillée (3) vede addirittura nella 3.a ipotesi l'esposizione della teoria di *peras, apeiron* e *misto* di questo dialogo e afferma che l'ipotesi designa certamente la *generazione* sensibile o materia secondaria, effetto dell'Anima Universale; la riunione dei contrari è una partecipazione, la loro opposizione negli oggetti sensibili è relativa.

Il Jackson (4) si limita a scorgere nella 3.a ipotesi (che collega con la precedente) il germe della teoria dei tipi naturali che egli ricava dal *Filebo:* nella 2.a si ha la discesa da ἓν a ἄπειρα, nella 3.a il processo inverso di ascensione. Il Siebeck pure fa corrispondere le due ipotesi e sostiene che anche la 3.a prova che, se si pone il rapporto della opposizione concettuale, si ottiene una sfera di conoscenza la quale include una serie di concetti positivi e negativi (5): così il risultato è che la molteplicità deve mostrarsi determinata dall'unità (6).

A tutte queste interpretazioni può obbiettarsi, come si è fatto rispetto alla precedente, che siccome l'ipotesi conclude con affermazioni contradditorie sullo stesso soggetto (nella 2.a l'Uno, nella 3.a gli Altri), non può pensarsi che esprima per Platone un risultato definitivamente accettabile (7). Le relazioni fra le due ipotesi e la teoria del *Filebo* è certamente chiara, ma vi è la differenza essenziale, che

(1) P. 261 sgg., p. 429 sgg.

(2) III, p. 291 sgg.

(3) I, p. 194 sg.; II, p. 362.

(4) V. p. 57, p. 59.

(5) *Untersuchungen*, p. 60 sgg.

(6) *Platon als Kritiker* etc. (**Zeitschrift**, 107 [1895-96], p. 12.

(7) V. p. 210(1). Cf. **Tocco** (*Del Parmenide* etc., p. 401).

in questo la dottrina è presentata con sicurezza e si trattano con ironia le obbiezioni che si sollevano contro le relazioni dell'unità e della molteplicità (14d-18d), mentre nel *Parmenide* esse, in qualunque forma vengano presentate, appaiono insoddisfacenti; è dunque chiaro che un dialogo presenta un problema la cui soluzione è presupposta dall'altro; quale sia, vedremo in seguito. In ogni modo, nulla prova che Platone, quando scriveva il *Parmenide*, potesse vedere in quelle ipotesi concezioni adatte ad inquadrarsi nel suo sistema; soltanto quando il problema dell'Uno e dei molti avesse cessato di assumere l'aspetto paradossale che allora gli offriva e nuovi sviluppi di pensiero lo avessere avvicinato alle intuizioni del Pitagorismo, egli poteva servirsi della teoria del *peras* e dell'*apeiron* per dare da una parte una soluzione alla questione delle relazioni tra il mondo sensibile e quello ideale e, dall'altra, per interpretare in un nuovo modo le stesse Idee; ma tutto ciò non poteva avvenire nel tempo in cui egli lottava ancora con le difficoltà e le contraddizioni che in questo dialogo trovano la loro esposizione.

Nella 4.a ipotesi (159b-160b) in cui l'Uno è separato (χωρίς) dagli *altri*, questi non partecipano affatto di quello e perciò non sono molti, perchè per essere tali dovrebbero essere parti di un tutto, cioè partecipare dell'Uno: quindi non sono parti, nè hanno numero. Non sono nè simili, nè dissimili, nè l'uno e l'altro, nè gli stessi, nè diversi, nè in movimento nè in riposo, nè possiedono alcun attributo, perchè dovrebbero partecipare di una o più unità (secondo che avessero un attributo solo o più), mentre sono affatto privi dell'Uno.

Il risultato complessivo delle due prime antinomie cioè della ipotesi generale (se l'Uno è) è che esso è tutto e nulla, e rispetto a sè e rispetto agli *altri*, (160b): è tutto, nella 2.a e nella 3.a ipotesi, è nulla, nella 1.a e nella 4.a.

Per il Fouillée (1), la 4.a ipotesi riguarda la materia prima *amorfa* che, rispetto all'Uno, è il non-uno, rispetto all'Essere il non-essere, in quanto, senza partecipazione e senza unità, è l'indeterminazione assoluta che appunto si rivela nel non-essere.

Ma una volta ancora può ripetersi che la ricerca del *Parmenide* si muove esclusivamente nella sfera delle Idee, e quindi non riguarda la materia; nè d'altra parte si può identificare l'Uno con l'Essere, che Platone distingue, tanto più che nell'ipotesi non si dice affatto che il non-uno non partecipi dell'essere.

Il Jackson (2) vuole che qui, come nella 1.a ipotesi, si critichi, insieme con l'Eleatismo, il primitivo Platonismo, ma contro l'ultimo

(1) I, p. 196 sg.

(2) **Journ. of Phil.** XI, p. 310 sg.; p. 313 sgg.; p. 324; p. 330.

punto vale ciò che è stato osservato o proposito della 1.a (1), che cioè l'Idea platonica è sempre stata pensata come unità di una molteplicità e quindi non può essere colpita dalle critiche che si riferiscono all'unità priva di ogni relazione col molteplice. Il riferimento all'Eleatismo è meno facile da respingere, se non altro per ciò che riguarda la critica che esso faceva della molteplicità oggetto della *doxa*; può darsi infatti che Platone intendesse mostrare che, stando rigorosamente alle premesse eleatiche, non era lecito nemmeno parlare del molteplice per respingerlo, inquantochè, se è separato totalmente dall'Uno, nulla può affermarsene e quindi non può nemmeno essere oggetto di discussione.

Non si può poi ammettere affatto l'interpretazione dello Steinhart (2) che l'Uno che è tutto in 160b sia l'essere assoluto, infinito, che include in sè ogni realtà, che è tutto in tutto, includendo in sè la pienezza dell'essere, perchè Platone si limita a ricavare le conclusioni delle due antinomie e dice che l'Uno è tutto, ma anche è nulla.

Le ipotesi successive studiano le conseguenze derivanti dalla non esistenza dell'Uno. La 5.a (160b-163b) non considera l'Uno non esistente come nulla: se fosse nulla, non sarebbe conoscibile: ora chi parla dell'Uno, sia affermando che è, sia affermando che non è, dice qualche cosa che può comprendersi e lo indica come diverso dalle altre cose che non sono (160c-d). E' chiaro che da questa affermazione del *Parmenide* è facile il passo alla teoria del non essere come il *diverso* che è poi sviluppata nel *Sofista* (3) (257b-259b). Inteso così, il non esistente uno può essere oggetto di scienza; è simile e diverso, deve partecipare dell'essere, in quanto è veramente non esistente; e del non essere, in quanto non è; ma occorre che avvenga un passaggio, un movimento; d'altra parte, deve essere immobile. In conclusione, ad esso si possono attribuire predicati contraddittori. La possibilità di tutti i contrari deriva, secondo il Fouillée (4), dall'attribuzione all'Uno del non essere relativo che partecipa ancora dell'essere e ha relazione con tutte le maniere di essere; ma questa spiegazione è completamente infondata. Basta ricordare che l'Uno non esistente partecipa dell'essere in quanto veramente non è e del non-essere, perchè non è. Il Siebeck vuole che anche qui sia dimostrato che se si pone il rapporto dell'opposizione concettuale si ottiene una sfera di conoscenza che include concetti positivi e nega-

---

(1) V. p. 210 (1). Cf. **Tocco,** *Del Parmenide* etc., p. 402.

(2) III, pp. 294-295.

(3) V. **Siebeck,** *Untersuchungen,* p. 62; *Platon als Kritiker* etc., **Zeitschrift,** 107 [1895-96], p. 12.

(4) I, p. 197 sgg.

tivi (1); ma anche in questo caso le conclusioni contraddittorie sono presentate in modo tale da escludere simile interpretazione: esse offrono un problema, non una soluzione.

Nella 6.a ipotesi (163b-164b), in cui si esamina ciò che deriva rispetto all' Uno dalla sua non esistenza, questa è presa nel senso assoluto di οὐσίας ἀπουσία: allora l' Uno, in quanto assolutamente inesistente, non può in alcun modo partecipare dell' esistenza, non può nascere o perire o mutare; non può essere in riposo o in movimento e, in ultimo, possedere alcun attributo: per conseguenza non può essere oggetto di scienza o di opinione o di sensazione o di discorso o di nome. Lo Steinhart (2) e il Fouillée (3) si accordano nell' affermare che da questa ipotesi risulta l' impossibilità dell' assoluta negazione dell' Uno perchè, a parere del primo, senza di esso non è possibile alcun essere singolo determinato o alcuna misura, forma o legge; perchè, a parere del secondo, il nostro pensiero, mentre nega l' Uno, lo pensa. Quanto alla prima interpretazione non ha nulla da fare con lo sviluppo dell' ipotesi; la seconda può, volendo, derivarsene, ma non è, in ogni caso, che un' esposizione particolare delle difficoltà che Platone trovava nel concetto generale del non-essere, che vengono indicate in vari dialoghi *(Eutidemo*, 284a-c; 286d; *Cratilo*, 429d-e; *Teeteto*, 188d sgg.) ed esposte più ampiamente nel *Sofista* (237a-239b). Quello che è certo, è che qui si considera una delle possibili forme del rapporto fra l' Uno e i molti.

Il Jackson (4) vuole trovare anche in questa ipotesi una critica dell' Eleatismo: Platone, egli dice, lo insegue anche nel campo della *doxa*, dimostrando l' inammissibilità delle esposizioni parmenidee πρὸς δόξαν e della dimostrazione di Zenone della non esistenza dei molti, perchè questi, che essi giudicano non esistenti, non possono diventare oggetto di predicazione. Tutto ciò è molto ingegnosamente ricostruito, ma non deriva dal testo, che considera non la concezione generale del non-essere, ma quella particolare della non esistenza dell' Uno. Si può ripetere ciò che si è detto or ora, che nell' ipotesi appare una delle espressioni particolari del problema del non essere, che conduce nel *Sofista* a una trattazione generale dell' argomento; ma non si può dire che qui l' Eleatismo sia preso direttamente di mira, perchè anzi dall' ipotesi risulta piuttosto che se l' Uno non esistesse non potrebbe nè conoscersi nè nominarsi; ora, tutto ciò è in accordo perfetto coll' Eleatismo.

---

(1) *Untersuchungen*, p. 62.
(2) III, p. 299.
(3) I, p. 199.
(4) **Journ. of Phil.,** ivi, p. 310, p. 330.

Nella 7.a ipotesi (164b-165e) appare che se l'Uno è considerato come non esistente, gli *altri*, per essere tali, cioè diversi, debbono differire da qualche cosa e, non potendo essere diversi dall'Uno, debbono differire fra loro: e la differenza deve riguardare la loro pluralità, perchè, per l'inesistenza dell'Uno, non possono essere unità. Per conseguenza, ciascuno di essi costituisce una pluralità indefinita, talchè se alcuno ne prende anche ciò che sembra la minima parte, questa si risolverà in un numero grandissimo di altre parti e ciò che appariva unità si rivelerà pluralità. Di essi che, pur non essendolo, appaiono unità potrà predicarsi il numero; ed appariranno e non saranno pari e dispari: uno di essi apparirà minore di tutti e a sua volta sembrerà una pluralità grandissima rispetto alle parti che contiene. Ciascuno apparirà limitato rispetto agli altri, ma rispetto a sè non avrà nè principio, nè fine, nè mezzo, perchè, non essendo veramente un'unità, vi si troverà sempre un principio anteriore e un fine posteriore a quelli che apparivano tali, e non si potrà mai cogliere il suo vero mezzo, perchè altri appariranno invece di quello che si considera. Ciascuno degli *altri* sembrerà illimitato e limitato, uno e molti, simile e dissimile, perchè tutti apparivano simili a chi li considerava da lontano e invece a chi si avvicinerà, si manifesteranno diversi e rispetto agli altri e rispetto a sè stessi. Inoltre, dovranno essere in quiete assoluta e muoversi in tutti i modi e nascere e perire e non nascere e non perire e così via, se, non esistendo l'Uno, esistono i molti.

Questa ipotesi (in cui a torto il Fouillée (1) vuole sia considerato il non essere relativo del mondo fenomenico) cerca certamente di mostrare come sia impossibile pensare l'Altro senza unità, perchè per la mancanza di questa, tutto si riduce ad apparenze (2). Lo Steinhart (3) trova nell'ipotesi la critica dell'atomismo e altresì del sensismo di Protagora, il Iackson (4) pensa invece all'universale di Socrate, perchè i gruppi che appaiono unità, ma non lo sono, rappresentano classi costituite arbitrariamente e quindi variabili: il Bury (5), che giustamente respinge tale interpretazione, afferma invece che le espressioni impiegate (πλῆθος, ὄγκος) accennano piuttosto ai Pitagorici. Ma nessuna di queste ipotesi appare soddisfacente: l'Atomismo poneva infatti negli atomi delle vere unità, assolute e indivi-

---

(1) I, p. 200 sg.

(2) **Steinhart,** III, p. 300; **Ribbing,** *Op. cit.*, I, p. 265.

(3) Luogo citato.

(4) **Journ. of Philol.,** ivi, p. 316; p. 324, p. 330.

(5) *The Later Platonism* (**Journ. of Philol.,** XXIII, [1896] pp. 182-183).

sibili, mentre non negava che venissero a costituire un mondo unitario, e il sensismo (se lo si possa attribuire a Protagora o no, non è il momento di discutere) non entrava in una sfera di ricerca limitata alle realtà ideali.

All'interpretazione del Jackson ha risposto giustamente il Tocco (1) che la dottrina socratica non parte affatto dal presupposto dell'ipotesi e che Platone non avrebbe parlato con tanto disprezzo come in 164d delle concezioni del maestro.

Quanto al Pitagorismo, che dava tanta importanza al concetto dell'Unità, da aprire la via alla teoria dei Numeri-Ideali (in cui dall'Uno e dalla Dualità Indeterminata derivano tutte le Idee-Numeri), non si vede come possa essere, per motivi puramente terminologici, tirato in ballo in questa occasione.

In caso, l'ipotesi può considerarsi come una critica di Antistene che con la negazione della predicazione e con l'affermazione che ogni realtà è individuale, sopprimeva completamente l'unità, togliendo ogni rapporto fra gli elementi del reale. Platone poteva così dimostrare che se, non essendo l'Uno, i Molti sono, questi non solo si riducono a unità apparenti, ma raccolgono in sè tutte le possibili contraddizioni: però qui la critica non sarebbe fatta se non da un punto di vista diverso da quello del Cinismo, cioè le dottrine antistenee verrebbero svolte non secondo le concezioni stesse del loro sostenitore, ma in base a quelle di un avversario, perchè nell'ipotesi si ammette la possibilità della predicazione che Antistene invece negava.

Una critica delle concezioni di Antistene compiuta con l'indicazione dei resultati che derivano dal loro svolgimento interiore si può trovare più facilmente col Jackson (2) nell'8.a ipotesi (165c-166e); in cui si mostra che gli *altri*, differendo dall'Uno che non è, non possono nemmeno essere più, perchè ciascuno dei più dovrebbe contenere l'Uno; ora, se nessuno di essi è un'unità, tutti si riducono a nulla, e non sono nè unità, nè pluralità; e inoltre non possono nemmeno apparire nè unità, nè pluralità, perchè dovrebbero in qualche modo partecipare di esse che non sono, ciò che è impossibile. Per conseguenza, se non esiste l'Uno, gli altri non possono essere considerati come unità, o come pluralità nè per mezzo di opinione, nè per mezzo di scienza: non sono nè simili, nè dissimili, nè, in ultimo, presentano alcuna proprietà o attributo, nemmeno in apparenza. L'ultima conclusione che si ricava dall'ipotesi è che se l'Uno non è, nulla è (166c).

---

(1) *Del Parmenide* etc., p. 402.

(2) **Journ. of Philol.**, ivi, p. 330 sgg.

Effettivamente dall' ipotesi (che è poi quella del Cinismo) risulta, come il Jackson rileva, la impossibilità di ogni predicazione non identica e di ogni conoscenza, ma non si può sostenere col Ribbing (1) che l' ultima affermazione (se l' Uno non è, nulla è) costituisca la prova dell' assoluta validità dell' Idea, perchè non è permesso seguire lo Zeller (2) quando afferma che l' Uno rappresenta l 'Idea in generale.

Da tutte le antinomie appare che il rapporto tra l' Uno e i molti, in qualunque modo sia presentato, è impensabile; infatti, alcune ipotesi conducono a riconoscere che dell' Uno o degli altri nulla può predicarsi e che la conoscenza ne è impossibile, altre ad affermarne predicati contraddittori: e ciò è formulato recisamente nella conclusione (166c) che riassume tutte le contraddizioni delle antinomie: « l' Uno sia o non sia, esso e gli altri e rispetto a sè e a tutte le altre cose assolutamente sono e non sono e appaiono e non appaiono ».

Però può forse scorgersi una differenza fra le conclusioni completamente negative e quelle paradossalmente positive, perchè le prime negano ogni possibilità di conoscenza, mentre le seconde l' ammettono: può quindi pensarsi che, se si pone in altri termini il problema, si possono evitare le contraddizioni riconosciute sinora.

Ora, ricordiamo che per l' Eleatismo l' unione dell' Uno e del molteplice era impensabile perchè implicava connessione di opposti, e richiamiamo le parole di Socrate all' inizio quasi del dialogo (129a-130a): non vi è nulla di sorprendente se le cose sensibili presentano predicati opposti, perchè ciò deriva dal fatto che partecipano a Idee opposte, talchè possono essere simili e dissimili, unità e pluralità, partecipando della somiglianza e della dissimiglianza, dell' unità e della pluralità: la cosa veramente difficile e meravigliosa consisterebbe nel mostrare nelle stesse Idee la connessione degli opposti. Questo passo, in cui giustamente il Fouillée (3) trova l' indicazione dell' oggetto del dialogo, mostra che Platone, sotto l' influsso del pensiero Eleatico, aveva riconosciuto che il rapporto fra l' unità e la molteplicità, che egli aveva sino a quel punto ammesso senza sottoporlo ad un esame profondo, presentava oscurità e difficoltà e che queste, in ultimo, derivavano da ciò, che tale unione implicava, nello stesso mondo ideale, la connessione di opposti: non solo quindi quel rapporto assumeva l' aspetto di un problema, ma appariva come un aspetto particolare del problema più generale.

Come le opposizioni possono collegarsi nella sfera delle Idee?

---

(1) *Op. cit.*, I, p. 265.

(2) *Platon. Studien*, p. 168.

(3) I, p. 165.

Sinché quest'ultimo non avesse trovato una soluzione, era impossibile sperare di giustificare in modo soddisfacente la relazione, pur necessaria, dell'Uno col molteplice. Anche qui, come per la relazione tra le Idee e le cose, il *Parmenide* pone dei problemi, non li risolve; (1) mostra che concezioni accolte prima senza discussione o almeno dietro un'analisi insufficiente implicano difficoltà insospettate, ma non mostra come possano superarsi.

Ora, la soluzione del problema generale della connessione di Idee opposte è offerta dal *Sofista*, in cui l'Idea dell'Essere serve appunto a mediare e a conciliare altre che, per sé prese, si escludono reciprocamente: (2) ad esempio, il movimento non è il riposo, ma ciascuno è, partecipando dell'Idea dell'Essere (254d): ciò posto, sembra che il problema dei rapporti fra l'uno e il molteplice non appaia più insolubile rientrando come un caso particolare nella forma generale della questione. Tolta di mezzo questa difficoltà, Platone poteva poi valersi dei risultati della 2.a e della 3.a ipotesi per applicare nel *Filebo* i concetti di πέρας e di ἄπειρον e per considerarli come fattori di ogni forma di realtà ideale o sensibile, mentre nel *Parmenide*, la loro unione appariva inconcepibile. Questo dialogo quindi costituisce l'espressione di un momento critico del pensiero platonico, in quanto mostra che esso aveva riconosciuto pienamente il significato problematico di alcune concezioni fondamentali che precedentemente aveva accolto e impiegato; ma non può dirsi che il dialogo contenga già le soluzioni che invece vengono offerte soltanto dal *Sofista* e dal *Filebo*.

Da quanto si è detto risulta come il Jackson abbia errato pretendendo di identificare esattamente le diverse ipotesi, riferendole a determinate dottrine filosofiche: le identificazioni che appaiono più sicure sono quelle della 1.a e 2.a (e forse della 4.a) ipotesi con la filosofia eleatico-megarica e dell'8.a colla cinica; come abbiamo già osservato precedentemente, era naturale che Platone, pure studiando tutti i diversi modi possibili di concepire il rapporto fra l'Uno e i molti, considerasse particolarmente le tesi dell'Eleatismo e del Cinismo che, negando la molteplicità per conservare solo l'unità, o viceversa, costituivano la negazione assoluta della sua dottrina che implica necessariamente la connessione dell'Uno e del molteplice; ed infatti la polemica contro questi due indirizzi è ripresa nel *Sofista*.

---

(1) In ciò ha ragione il **Lewis Campbell (Plato** 's *Republic*, vol II, pp. 36-37) quando afferma che il *Parmenide* rappresenta una seria ricerca, uno studio approfondito di difficoltà non risolte.

(2) Cf. **Rivaud**, *Le problème du devenir* etc., p. 328; **Diès**, *La définition de Être et la nature des Idées*, p. 111 sgg.

L' interpretazione panteistico-dualistica del Teichmüller è stata criticata dal Chiappelli (1) con tale ampiezza ed acutezza che non occorre esaminarla particolarmente: quindi per questa parte basteranno alcune osservazioni generali. L' obbiezione più grave che può farsi è questa: la concezione panteistica che il Teichmüller attribuisce a Platone (per cui l' Universo è un tutto vivente in cui possono distinguersi, ma non separarsi l' Essere e il non essere, il principio dell' Idea e quello della materia, che si unificano nell' anima cosmica) (2), mentre non ha alcuna base nelle dirette affermazioni di Platone, trova invece continuamente delle smentite nella formulazione che questi dà al suo pensiero; perciò egli è costretto a stiracchiare i testi, a cercarvi il significato che, dice, deve nascondersi sotto la veste mitica e poetica, valendosi di quel procedimento tanto caro a certi teologi, che nella interpretazione dei testi sacri riuscivano a scoprire tutte le tesi che loro piaceva sostenere o a non pochi commentatori del poema dantesco, che hanno fatto dire a Dante cose da lui mai sognate. Il platonismo esposto così non è quello di Platone, ma quello che sarebbe se questi fosse partito dai presupposti che gli attribuisce il Teichmüller, il quale (e il fatto è significativo) si serve con molta compiacenza dei testi del *Timeo* che, appunto per la loro natura mitica, si prestano più facilmente agli acrobatismi di un' interpretazione così fatta (3).

Anche si può rilevare che mentre da una parte l' unità suprema si trova nell' universo animato, dall' altra appare nell' anima di questo; e ciò produce mancanza di coerenza e di chiarezza nella concezione generale del sistema platonico (4).

Come abbiamo rilevato precedentemente, l' interpretazione logico-metodologica del platonismo che è offerta dalla scuola di Marburg,

(1) *Della interpretazione panteistica di Platone*, passim.

(2) *Studien zur Geschichte der Begriffe*, p. 258 sgg.; p. 270 sgg.; p. 307 sg. *Neue Studien z. Gesch. der Begr.* I, p. 150 sgg.; p. 200; p. 235; III, p. 367 sgg.; pp. 385-398. V. sopra, pp. 82-85.

(3) Cf. **Chiappelli** *(Op. cit.*, p. 182 sgg.), il quale osserva giustamente che il passo del *Timeo* (50d) di cui si serve tanto volentieri il **Teichmüller,** che rappresenta l' Idea come il Padre, la materia come la Madre, la γένεσις, il mondo attuato, come il Figlio, mentre da una parte è una semplice similitudine, dall' altra non permette di superare la concezione dualistica (che del resto è la nota dominante di tutto il dialogo) perchè, come i genitori rimangono indipendenti dal figlio, così l' Idea e la materia esistono fuori del mondo.

(4) V. **Chiappelli,** *Op. cit.*, p. 207 sg.

trova i suoi precedenti nella concezione delle Idee come valori del Lotze e delle Idee come ipotesi del Cohen. Quanto alla prima di queste, che è stata accettata in gran parte anche dal Tocco (1), può riconoscersi che rileva giustamente un aspetto essenziale della dottrina platonica, per cui le Idee sono prima di tutto modelli ideali, tipi di perfezione; ed infatti, la sua stessa origine, estetica da prima, etica poi, doveva imprimerle necessariamente questo carattere. Anche quando, uscendo dalla sfera estetico-etica, le Idee vennero portate nell'ambito del pensiero matematico e poi delle realtà fisiche, furono sempre pensate come tipi di perfezione cui l'esperienza non corrisponde e non può mai corrispondere completamente. Ma tutto ciò non è affatto nuovo, perchè tale tesi fu, ben prima che dal Lotze, sostenuta dal Janet (2) e, più tardi, dal Fouillée (3). Invece, l'elemento nuovo della interpretazione del Lotze, il quale attribuì a Platone la sua interpretazione della natura dei valori (che doveva poi essere accolta dal Windelband e dal Rickert, i quali ne fecero il fondamento delle loro concezioni filosofiche (4)), è assai discutibile. Per tale concezione le Idee, appunto perchè valori, non appartengono a ciò che si chiama il mondo della realtà; non *sono*, ma *valgono* eternamente; e Platone, collocandole in uno spazio intelligibile, iperuranio, dicendo che non sono in alcun luogo, volle appunto impedire che le Idee fossero concepite come ipostasi, perchè per la mente greca ciò che non è nello spazio non esiste affatto (5).

Ora, tale modo di interpretare la teoria delle Idee è in perfetto contrasto col pensiero platonico, per il quale i supremi valori, ben lungi dal non essere, *sono*, nel senso più proprio della parola, anzi costituiscono l'unico vero essere. Attribuire a Platone la concezione di qualche cosa che non *è*, ma *vale*, è commettere un anacronismo mostruoso per cui si confondono posizioni di pensiero radicalmente distinte, anzi eterogenee. Del resto, si può chiedere se i moderni teoristi del valore possano, più che a parole, impedirsi di reificare i valori: infatti, parlando (come essi fanno) di valori che non sono, o si dice qualche cosa che non ha senso, o si attribuisce surrettiziamente a tali valori un'oggettività, una esistenza reale che, in ultimo, male si distingue dalla interpretazione aristotelica delle Idee come ipostasi.

(1) *Del Parmenide* etc., p. 469.

(2) *Études sur la dialectique* etc., p. 159 sgg.; p. 249 sgg.

(3) I, p. 42 sgg.; p. 58 sgg.

(4) Di queste dottrine mi sono occupato nello studio *Il trascendentalismo logico* (*Studi logici*, II), pubblicato sulla **Cultura filosofica** (Anno VI [1911], pp. 376-398).

(5) **Lotze**, *Logik*, (hsg. von *Misch*: 1912), *317-318*, pp. 513-516.

Per il Cohen, dal punto di vista strettamente teoretico, l' Idea è un' *ipotesi,* ossia compie l' ufficio di presupposto o di condizione della conoscenza della realtà fenomenica; ma questa concezione (che identificherebbe lo studio delle Idee con la matematica) è oltrepassata quando Platone, ponendo nel centro della ricerca il problema etico, integra definitivamente la sua teoria con l' Idea del Bene, la quale, concepita come l' ultimo fine di tutto l' essere e di tutto il divenire, costituisce il fondamento ultimo e non più ipotetico di tutto l' universo, identificandosi coll' ἱκανόν del *Fedone,* quale principio che ha in sè la propria base (1).

Sotto un certo rispetto, può dirsi anche per questa interpretazione, come per quella del Lotze, che ciò che essa presenta di giusto non è nuovo e che ciò che contiene di nuovo non è giusto. Prima del Cohen, il Janet aveva messo in luce il significato della ricerca ipotetica dell' Idea per mostrare che questa non può derivare da un processo di generalizzazione, che, insomma non può confondersi il metodo specifico della dialettica platonica con l' induzione socratica (2). Ciò che caratterizza la tesi del Cohen è lo scambio della natura ipotetica del metodo di ricerca dell' Idea con quella dell' Idea stessa: infatti, per Platone questa non è un' ipotesi, bensì l' oggetto di un' ipotesi; e la differenza è fondamentale. Se il processo soggettivo di ricerca ipotetica è corretto, l' ipotesi si trasforma in vera conoscenza; ma l' oggetto suo, cioè l' Idea, rimane quello che è per sua natura, una essenza eterna ed immutabile, che nulla acquista per essere riconosciuta dalla mente del singolo. In altre parole, il carattere ipotetico appartiene ai procedimenti della ricerca; ma, se si vuole parlare con esattezza, non si può dire che l' Idea, in quanto è veramente tale, possa considerarsi come un' ipotesi. Per ciò che riguarda l' Idea del Bene, non può affermarsi che essa permetta di chiudere la ricerca ipotetica in quanto costituisce un passaggio dal campo teoretico a quello etico: certo, essa implica la concezione che l' universo ha natura e significato morale; ma il fatto stesso che dalla Suprema Idea, che ha in sè la propria ragione d' essere, si può ottenere la giustificazione di tutte le altre, mostra chiaramente che si rimane sempre nella sfera della ricerca teoretica, sebbene questa abbia e debba avere carattere e valore essenzialmente etico. Anche la conoscenza teoretica, agli occhi di Platone, compie una funzione etica; ma il processo della conoscenza conserva il proprio carattere teoretico, perchè la sua giustificazione è razionale. Se si vuole com-

(1) **Cohen,** *Platons Ideenlehre und die Mathematik.*

(2) *Op. cit.* p. 154 sgg.

prendere meglio il significato della concezione platonica, si pensi a ciò che, nella filosofia kantiana, sono i postulati della ragion pratica che, teoreticamente indimostrabili, possono, anzi debbono ammettersi per le esigenze della coscienza etica: per Platone invece l' Idea del Bene è imposta da una necessità razionale, perchè costituisce il fondamento ultimo della conoscenza teoretica.

E siamo così giunti a quella interpretazione logico-metodologica del Platonismo che costituisce senza dubbio l' aspetto più caratteristico ed interessante di tutto l' indirizzo immanentistico: ciò però non significa certo che abbia colto la vera natura del pensiero platonico; infatti il Natorp (per nominare solo il caposcuola) non cerca già di ricavare la sua interpretazione dai testi, bensì di far dire a Platone ciò che avrebbe dovuto dire se fosse partito dalle concezioni che egli gli attribuisce... cioè se avesse pensato come un kantiano della scuola di Marburg. Tale sforzo si manifesta subito in ciò che il Natorp afferma circa il valore che concordemente i pensatori greci (e con essi Platone) avrebbero dato al concetto di *essere*, che, conformandosi all' uso comune, essi avrebbero inteso nel senso di ciò che costituisce il significato dell' affermazione, cioè come l' essere del pensato (*Über Platos Ideenlehre*, p. 3 sgg.).

Ora tale tesi è, sotto tutti i rispetti completamente infondata, perchè la mente comune, in tutti i tempi e in tutti i luoghi, si riferisce immediatamente non all' essere del giudizio, ma alla realtà di cui qualche cosa viene detto: *è* non implica per la coscienza comune la realtà del pensato, ma quella dell' oggetto, su cui si porta direttamente l' attenzione, proprio come avviene nell' atto della percezione, in cui la mente trascura la propria attività per considerare esclusivamente ciò che con essa si coglie del reale. Il processo soggettivo dello spirito conoscente non preoccupa da prima il pensiero, che si interessa soltanto dell' oggetto con cui entra in relazione; e solo posteriormente l' uomo può concentrare l' attenzione sul giudizio che egli formula.

Nè si ha maggior diritto di attribuire a Parmenide una concezione di tal genere, perchè l' Eleate, parlando dell' Essere, si riferiva a una realtà oggettiva, indipendente e superiore al pensiero: quando egli affermava: τὸ γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (1), οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφασμένον ἐστίν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν (2), non voleva dire già, come pretende il Natorp, che « il pensiero, ogni pensiero si esprime in un *è* », che « il pensiero è,.... in ogni caso, posizione di un

(1) **Die Fragmente der Vorsokratiker**; ed. *Diels*, I,[3] *18*, B, 5, p. 152,20.
(2) Ivi, B, 8, p. 157, 7-8.

Essere (ivi p. 5) », perchè Parmenide sapeva bene che altri aveva affermato l'esistenza del non-essere e contro questa tesi indirizzava la sua polemica. Egli voleva provare la necessità razionale di affermare soltanto l'Essere, solo pensabile: chi parla del non-essere contravviene a una necessità del pensiero, che normalmente può riferirsi solo a ciò che è: il pensiero che pone il non-essere è un pensiero insensato e falso. Ma ciò non significa già che l'Essere che Parmenide riconosce sia quello del pensato, bensì che il pensiero, se non vuole allontanarsi dal vero, non può porre e affermare altro che l'Essere, concepito come realtà oggettiva, cui la mente deve rimanere subordinata. Che ciò sia vero, risulta da quanto l'Eleate dice dell'essere; infatti, lo concepisce come non generato e imperituro, immobile, *continuo*, indivisibile, ovunque uguale, simile alla massa di una rotonda sfera (1); ed è ben chiaro che tali affermazioni perderebbero ogni significato se si riferissero all'essere del pensato.

Il tentativo del Natorp di collegare la sua interpretazione dell'essere delle Idee platoniche (che a suo parere « non è altro precisamente che un Essere tale, quale è posto in ogni puro pensato, come tale, da ciascuno che lo pensa e per ciascuno, che comprende un tale pensato»: ivi, p. 8) con le concezioni filosofiche precedenti e con le convinzioni della coscienza greca comune, poggia quindi su un errore fondamentale; e basterebbe questo per far dubitare della legittimità dell'interpretazione stessa.

Per il Natorp, le Idee platoniche non sono cose, oggetti, nemmeno ipersensibili, bensì metodi, posizioni pure del pensiero *(Platos Ideenlehre*, p. 73); e anche nel *Fedro*, l'eterno Bello indica soltanto il contenuto della dialettica, l'Idea (non soltanto un'Idea), intesa però sotto l'aspetto della forma, quale unità del molteplice (ivi, p. 57 sg.). Ma dove si può trovare nel dialogo la giustificazione di tale interpretazione? Certo, se Platone avesse pensato l'Idea come metodo (cioè se l'avesse intesa come il suo espositore) avrebbe potuto darle tale significato; ma è certo altresì che in tal caso avrebbe espresso il suo pensiero in forma ben diversa e risparmiato al Natorp la fatica di rintracciare sotto le sue parole un senso che esse non manifestano.

Lo stesso acrobatismo esegetico si rileva nella esposizione del *Teeteto*, in cui il critico vuole a tutti i costi trovare una nuova conferma della sua tesi, affermando che in tale dialogo l'Essere è inteso come posizione di pensiero o predicazione: la funzione fondamentale della conoscenza è posta nella δόξα (186b, 189e-190a) con-

(1) Ivi, B, 8, pp. 154-158.

cepita come giudizio di relazione, e così la conoscenza si riduce alla funzione fondamentale dell'*unità sintetica* e i concetti a concetti fondamentali, intesi come forme fondamentali della sintesi, cioè a funzioni fondamentali del giudizio (ivi, p. 100 sg.; p. 110 sg.) Ma la critica della teoria cha riduce la conoscenza alla *doxa* (187 sgg.)? Il Natorp trova un modo molto disinvolto e molto, troppo comodo, per levarsi d'impiccio: la *doxa* ha cambiato significato, esprimendo non più *giudizio*, ma *rappresentazione*: in altri termini, alla concezione precedente (che è quella platonica) si contrappone la tesi dogmatica per cui l'oggetto è dato prima nella percezione sensibile e poi nella rappresentazione che ne è l'immagine, tesi che viene discussa e ridotta all'assurdo. Il critico, bontà sua, riconosce che tale alterazione del significato della *doxa* non è, nemmeno lontanamente, accennata nel testo (p. 112 sg.); ma ciò non gli impedisce di valersi del *Teeteto pro domo sua*. Francamente, di fronte a tali metodi di interpretazione, che attribuiscono a un autore tutto il contrario di ciò che suonano le sue parole, non si sa se sorridere o indignarsi. Ma chiunque sia convinto che il pensiero di un filosofo deve essere ricavato da ciò che egli dice e non creato dall'espositore per dimostrare le proprie tesi, non può certo accordare alcun valore ai procedimenti esegetici del Natorp.

Questi trova un ulteriore sviluppo delle concezioni platoniche (cioè, della sua maniera di intenderle) nel *Fedone* in cui l'espressione ἡμετέραν οὖσαν riferita all'Idea (76e) indica un possesso proprio della coscienza e l'essere attribuito alle Idee è soltanto quello che risiede nella risposta data con fondamento logico alle domande: cos'è il bello? cos'è il bene? etc. (ivi, p. 130 sg.). È ben vero che nel *Fedone* la funzione sensibile e quella concettuale sembrano, più che distinte, separate, ma ciò non significa nulla perchè è in contrasto con la tesi della partecipazione della sensibilità alla conoscenza che è affermata nel *Teeteto;* e anche il *Fedone* riconosce che si deve ricorrere all'*aiuto dei sensi:* (75e); l'espressione *fuga dal mondo* perde ogni valore di fronte al fatto che il mutevole fenomenico è considerato come un secondo genere dell'Essere. Siccome l'Essere in generale non ha significato fuori della funzione del giudizio, le due specie del primo si fondano su due specie di giudizi: quindi il mutamento dell'Essere significa un mutamento nella determinazione del giudizio e lo studio delle cause del divenire e del perire (96-107) ha per oggetto lo studio dei fondamenti logici dei giudizi che si riferiscono ad essi, ossia equivale alla ricerca del fondamento che il giudizio empirico trova in quello puro. Il *Fedone* mostra (99e) che l'esistenza reale, la verità di ciò che è (degli ὄντα) non può cogliersi immediatamente, ma solo grazie ai λόγοι, al processo logico, inquantochè

i fatti acquistano valore di verità solo quando si fondano sulle posizioni fondamentali del pensiero. Queste, come predicati, servono a determinare il soggetto; ma quando si tratta di giudizi empirici, il fondamento della loro possibilità risiede nella possibilità di collegare con lo stesso soggetto predicati contradditori, sia in momenti diversi, sia in rapporti diversi. (ivi, pp. 137-155).

Anche qui il Natorp falsa completamente il pensiero platonico. L'espressione ἡμετέραν οὖσαν si riferisce non all'Idea, ma alla nostra conoscenza di essa, all'Idea in quanto appresa da noi; la distinzione radicale tra la funzione sensibile e quella concettuale e la *fuga dal mondo* non possono trattarsi così alla leggera, perchè sono in correlazione diretta e necessaria con *tutta* la intuizione della vita che si esprime nel *Fedone*, che considera il corpo e i sensi come un ostacolo per la conoscenza pura (v. specialmente 65a-68b). È ben vero che le percezioni sensibili possono favorire il processo di reminiscenza; ma ciò vale solo per l'anima che, caduta nel corpo, ha dimenticato la precedente conoscenza delle Idee, poichè i sensi in generale sono un ostacolo alla vera conoscenza, cui l'anima deve sforzarsi di giungere per se stessa (65a-66a); e del resto la *Repubblica* (VII, 523a-525a) mostra in qual senso possa intendersi questo aiuto dei sensi, quando afferma che le loro percezioni eccitano la visione dell'Idea grazie alle contraddizioni che presentano. Altro che partecipazione necessaria della sensibilità!

Anche più arbitrario è il modo in cui il critico intende la ricerca delle cause del divenire e del perire, perchè egli presuppone sempre che per Platone, come per lui, l'Essere consista e abbia significato soltanto nella funzione del giudizio: *quod erat demonstrandum*. Nulla quindi permette di affermare (contro ciò che risulta da 79ab) che il divenire possa ridursi a una differenza logica nei giudizi empirici, perchè i testi parlano evidentemente di una differenza negli oggetti stessi, tant'è vero che all'essere che non muta è avvicinata l'anima, a quello visibile o sensibile, che sempre muta, il corpo; il mutamento dell'Essere non può quindi identificarsi a una mutazione delle determinazioni dei giudizi.

Gli ὄντα di 99e non designano affatto la realtà empirica che deve ricevere il suo valore di verità dal processo logico (λόγοι), bensì la vera realtà, che può conoscersi meglio nei *logoi* che nei dati di fatto (ἔργα), quantunque si tratti sempre di una conoscenza per immagini, non diretta, della realtà (99e-100a). La semplice lettura del testo del *Fedone* è la prova migliore che la pretesa del critico di ritrovare in Platone « il principio dell'idealismo critico o meglio metodologico (p. 150) » è completamente infondata.

Anche il Bello in sè del *Simposio* (211d) deve significare, secondo

il Natorp, la legge della legalità *(das Gesetz der Gesetzlichkeit)*, la legge fondamentale della conoscenza nel suo puro significato metodologico (ivi, p. 171). Perchè? perchè così gli garba. Infatti, tutta la teoria dell'Eros del dialogo perderebbe significato se si dovesse arrivare alla *Legge della legalità*, che costituisce il fondamento di ogni oggetto e di ogni scienza (ivi, p. 173); nè si comprenderebbe più l'ascensione progressiva dell'amore, dalla bellezza dei corpi a quella delle anime, delle azioni, delle leggi, delle scienze, per giungere infine alla contemplazione dell'eterna bellezza (210a-211e). È molto facile staccare dal contesto di un'opera ricca e complessa di pensiero qualche frase e interpretarla in modo da giustificare a tutti i costi i propri presupposti; soltanto ciò è troppo facile per essere serio.

Con gli stessi sistemi esegetici il Natorp riduce l'Idea del Bene della *Repubblica* alla « Legge del puro pensiero..... libero di presupposti..... base fondamentale di tutti i presupposti del pensiero », condizione prima della possibilità di ogni conoscenza e di ogni oggettività della conoscenza (ivi, p. 187); e la prova egli trova nella espressione αὐτὸς ὁ λόγος, che deve designare l'ultima legge della posizione del pensiero, il principio della stessa logicità (ivi, p. 189). Il male è che l'αὐτὸς ὁ λόγος di 511b si riferisce non all'Idea del Bene, bensì *all'atto del pensiero con cui essa è colta*. Se tale scambio di significato si trovasse negli scritti di un principiante, si dovrebbe pensare a un errore imperdonabile di greco: che cosa si deve dire quando si tratta di un uomo che, come il Natorp, è indiscutibilmente un profondo conoscitore di questa lingua?

E' chiaro quindi che l'Idea del Bene non può ridursi alla Legge della legalità, alla Legge suprema del pensiero etc.; ciò posto, è perfettamente superfluo discutere la artificiosissima ricostruzione con cui il Natorp tenta, senza riuscirvi, di rispondere alla naturalissima domanda: Ma perchè Platone la chiama proprio Idea del Bene, interpretandola come l'ideale del regno della legge che, rispetto al mondo dell'esperienza, rimane sempre un'esigenza, un dover essere, cui l'essere empirico non corrisponde mai completamente? Del pari, è chiaro che a torto il critico pretende di ritrarre dalla *Repubblica* la prova che « *l'Idea come metodo, come il metodo del fondamento radicale delle scienze nella legge ultima del pensiero stesso* » sia l'ultima parola della dialettica platonica (ivi, pp. 210-211).

Col suo solito procedimento di attribuire prima a Platone la sua concezione per ricavarla poi a tutti i costi dal testo, il Natorp vede nel *Parmenide* una risposta, in forma di indovinello, alle critiche prodotte dalla interpretazione errata che era stata data, entro la stessa Accademia, della teoria delle Idee e che poi venne ripresa da Aristotele. Le aporie della 1.a parte rimangono senza risposta, per-

chè colpiscono appunto la concezione delle Idee come cose, che non è quella autenticamente platonica; la risposta si sarebbe data facilmente se invece le Idee fossero state intese come metodi (ivi, pp. 215-226). Tutte bellissime cose, ma chi le ha rivelate al Natorp? e come mai Platone, in una questione così essenziale, si sarebbe espresso nella forma dell' indovinello e avrebbe permesso che il suo vero pensiero venisse frainteso dai suoi stessi scolari? Non era questo il modo migliore di non farsi comprendere mai da nessuno? E infatti, per più di venti secoli, tutti gli interpreti e tutti gli storici hanno gareggiato nell' alterare e snaturare la concezione platonica, sinchè, per buona fortuna, è nato il Natorp, che, novello Edipo, ha spiegato l' enigma della Sfinge. Francamente, questo modo di presentare Platone sotto l' aspetto di un oracolo che cerca ben più di nascondere che non di rivelare i suoi pensieri, è poco rispettoso e poco serio insieme. Come? Un pensatore che vedeva nella sua concezione il fondamento del pensiero e della scienza avrebbe cercato di imitare il procedimento delle conventicole mistiche, che si circondavano di mistero e respingevano gelosamente i non iniziati? E si noti ancora che per Platone la teoria non doveva rimanere pura costruzione concettuale, bensì penetrare nel più profondo della vita, illuminare la condotta, determinare la struttura e il funzionamento dello stato: chi assegnava tali uffici alle proprie dottrine avrebbe potuto compiacersi del mistero?

Nè può dirsi col Natorp che se Platone avesse nel *Parmenide* criticato una concezione propria, avrebbe poi dovuto abbandonarla (mentre Aristotele non accenna affatto a tale mutamento di dottrine), perchè, come abbiamo rilevato precedentemente, nel *Filebo* e nella teoria delle Idee-Numeri appare appunto un nuovo modo di intendere il rapporto fra il mondo ideale e quello sensibile; e lo stesso Aristotele distingue chiaramente la primitiva teoria delle Idee da quella dei Numeri Ideali.

Il grande progresso che, a parere del Natorp, è rappresentato dal *Parmenide* rispetto agli scritti antecedenti, consiste in ciò, che « per la prima volta in Platone l' esperienza vi è espressamente rappresentata come una specie di conoscenza particolarmente caratterizzata, anzi come quella che propriamente ci riguarda. L' Idea stessa si potrà d' ora in poi affermare soltanto in quanto potrà dimostrarsi base della « possibilità », cioè fondamento metodologico dell' esperienza (ivi, p. 235) ». Ciò risulta, a parere del critico, da 133 sgg.; e così, mentre si esclude definitivamente la concezione che fa delle Idee tante cose, separate e contrapposte alle sensibili, si pone il tema fondamentale della seconda parte (ivi, p. 235), che costituisce così una vera e propria teoria dell' esperienza.

Disgraziatamente, se il testo del *Parmenide* insiste sulle difficoltà

che sorgono quando si tratta di conseguire la conoscenza delle Idee (perchè la nostra scienza si riferisce alle cose relative a noi e le Idee possono essere oggetto solo dell'Idea della scienza, di cui non partecipiamo: 134a-c), se mostra che si dovrebbe ammettere la stranissima conseguenza che a Dio (al quale non si può non attribuire la partecipazione della Scienza stessa o dell'Idea della scienza) non è dato conoscere le cose che riguardano noi (134c-e), non dice affatto che il problema fondamentale sia quello di mostrare come, ammesso che noi possediamo l'*a priori*, possiamo con esso raggiungere l'oggetto dell'esperienza, che è il nostro vero problema, l'x dell'equazione della nostra conoscenza (ivi, p. 234). Tutto ciò sta nella mente kantiana del Natorp, non nel testo platonico, perchè il problema vero di Platone è la conoscenza del mondo ideale e 135c dichiara le Idee indispensabili non perchè senza di esse si dovrebbe rinunciare alla interpretazione del mondo fenomenico, ma perchè sarebbe impossibile la scienza dialettica, cioè la scienza della realtà ipersensibile.

Il modo di presentare l'ultima difficoltà (« vedi questa cosa ancora più strana di quella »: 134c) si spiega molto facilmente, senza ricorrere a tante ricostruzioni e supposizioni. Infatti, che cosa deve apparire più strano del fatto che il possessore della scienza perfetta (e Dio non può non esserlo) non possa poi conoscere le cose umane? Da ciò appare come la conoscenza delle Idee riesca perfettamente inutile e sterile. Una volta di più, si mostrano le difficoltà che sorgono ogni volta che si vogliono porre in rapporto (o di esistenza o di conoscenza) i due mondi delle Idee e delle cose sensibili; ma non si dice affatto che il vero problema da risolvere sia quello dell'esperienza e della relazione dell'*a priori* col mondo empirico. E che la seconda parte del *Parmenide* non sia e non possa essere una *teoria dell'esperienza* appare chiaro dal fatto, già precedentemente rilevato (1), che la ricerca si rinchiude nella sfera delle Idee (cf. 135e). Perciò non deve dirsi che l'*Altro* possa (come vuole il Natorp, p. 239) assumere il significato della *posizione relativa (beziigliche Setzung)* o della sfera dell'esperienza (2), del molteplice che partecipa dell'In sè o dell'Eidos: esso è l'opposto, logico e ontologico insieme, dell'Uno.

Che nelle prime ipotesi Platone voglia provare, contro l'Eleatismo, che il soggetto cui possono riferirsi tutte le posizioni del pen-

---

(1) V. p. 161 (0).

(2) Anche **A. E. Taylor** *(On the Interpretation of Plato 's Parmenides:* in **Mind.**, N. S. V., pp. 483-484; VI, p. 30) afferma che gli *Altri* rappresentano il mondo sensibile; e la stessa tesi è sostenuta dai seguaci del **Natorp.**

siero anche le contraddittorie, il soggetto da determinarsi, è non l'Uno, bensì l'*Altro*, il Non-Uno, l'x dell'esperienza, è una pura ricostruzione del critico, il quale vuole in ogni modo trovare la soluzione del problema che *egli* attribuisce a Platone, il passaggio dall'Idea all'esperienza; ma nel testo si pone proprio l'Uno come soggetto. E lo stesso Natorp è costretto a riconoscere che nella 2.a ipotesi ciò appare espresso in modo indiscutibile: però, senza fermarsi a questo egli pretende che i predicati debbono essere collegati fra loro senza tener conto del soggetto in cui possono trovarsi, perchè altrimenti il risultato sarebbe privo di senso: ma per Platone le ipotesi servono come arma per abbattere la tesi centrale del monismo Eleatico, non come espressione di una dottrina propria, ed è quindi naturale che le conseguenze debbano essere assurde (1).

Quanto all'ἐξαίφνης (che dovrebbe non già conciliare, come vuole il Natorp, le due prime ipotesi, bensì giustificare l'attribuzione all'Uno dei predicati contraddittori risultanti dalla 2.a), nulla, assolutamente nulla, prova che per Platone significhi un *punto del pensiero*, e nemmeno che egli veda nel pensiero l'attività che, superando il discreto della successione temporale, concepisce il tempo come un continuo, in cui (appunto perchè tale) è inclusa la concezione del limite, inteso come il punto in cui una determinazione ha termine e dal quale l'altra s'inizia. Del resto, si deve rilevare che questo concetto del limite, identificato con quello della continuità, è completamente inesatto, poichè il limite deve intendersi non nel senso voluto dall'espositore, bensì in quello del termine di approssimazione di una serie che si svolge indefinitamente senza mai raggiungerlo; esso implica sempre discretezza, mai continuità, e l'espressione: *passaggio al limite* non può intendersi in senso letterale, bensì figurato. Di più deve osservarsi che il tempo è continuo non per il pensiero, ma per l'intuizione. Qualunque cosa poi si pensi su questo punto e sul senso da attribuirsi al concetto del limite, è certo che nè esso, nè quello del continuo sono contenuti nell'ἐξαίφνης del *Parmenide*, e che il critico li trova in questo semplicemente perchè li vuol trovare, onde poter concludere che in tal modo è reso possibile il passaggio dalla posizione incondizionata, dall'Idea, dall'*a priori* della 1a ipotesi, alla posizione condizionata, alla sfera dell'esperienza della 2a, e che è in tal modo posto il fondamento della possibilità dell'esperienza quale conoscenza metodologicamente assicurata, ciò che è anzi lo scopo di tutta la ricerca. Tale conclusione è infondata sotto tutti i rapporti, sia perchè l'ἐξαίφνης non implica nulla di ciò che il Natorp vuole,

---

(1) V. p. 209 sg.

sia perchè nella 2a ipotesi non si tratta della sfera dell' esperienza, sia perchè la ricerca si riferisce alla sfera ideale e niente affatto al problema dell' esperienza.

Se poi l' interpretazione del critico fosse giusta, la soluzione di questo si avrebbe già, e il dialogo potrebbe chiudersi qui; viceversa, egli trova che rimane ancora un passo da fare, eliminando quel resto di Eleatismo che fa apparire i concetti puri non soltanto le funzioni, i metodi della conoscenza, ma ciò che deve essere determinato e conosciuto; l' Altro dell' Uno deve assumere l' aspetto del soggetto cui si riferiscono le determinazioni, apparire l' x della esperienza o il fenomeno, ciò che avviene nella 3a ipotesi. Così il problema era risolto sì, ma sino a un certo punto, anzi, pare che, stando all' espositore, Platone progredisca, pure rimanendo sempre nello stesso luogo.

Nella 3a ipotesi (157b sgg.) e nella 7a (164b sgg.). il Non-Uno, secondo il Natorp, rappresenta dunque l' x dell' esperienza, il mondo fenomenico, di cui nella 7a ipotesi è chiarita la relatività essenziale, in quanto esso riceve dalle forme del pensiero una determinazione che procede all' infinito: in tal modo la posizione platonica è avvicinata a quella kantiana, per cui il *fenomeno* è l' unico oggetto dell' intelletto e i concetti puri del pensiero sono collocati in esso, come funzioni che rendono possibile l' esperienza.

Purtroppo invece tutto ciò esiste soltanto nella fantasia dell' interprete, non nel testo, in cui è evidente l' intenzione di porre in luce difficoltà risultanti dalla ipotesi, che conducono ad attribuire allo stesso soggetto attributi contradditori; ed è chiaro che l' apparenza di uno, di pari, di dispari, di uguale etc. che viene attribuita agli *Altri* nella 7a ipotesi, ben lungi dal possedere per Platone valore scientifico, ne è proprio la negazione. Per il Natorp, la relatività, il processo infinito delle determinazioni costituisce la caratteristica essenziale della scienza, quale teoria dell' esperienza; ma Platone, che non abbandona mai la sua concezione fondamentale, per cui la conoscenza propriamente scientifica ha per oggetto non il mondo mutevole del divenire, ma quello dell' essere, eterno ed immutabile, esprime chiaramente il suo pensiero anche nel testo così frainteso dall' interprete. Si rileggano le parole: οὐκοῦν πολλοὶ ὄγκοι ἔσονται, εἷς ἕκαστος φαινόμενος, ὢν δὲ οὔ (164d); καὶ τὰ μὲν δὴ ἄρτια, τὰ δὲ περιττὰ ἐν αὐτοῖς ὄντα οὐκ ἀληθῶς φαίνεται (ivi e); τοῦτο δ' εἴη ἂν φάντασμα ἰσότητος (165a) e si riconoscerà senz' altro che la valutazione platonica del significato scientifico del fenomeno è proprio l' antitesi di quella kantiana: mentre per la seconda l' unica scienza vera è quella che si riferisce alla relatività fenomenica, questa è per Platone esclusa dalla sfera della conoscenza scientifica. E il Natorp ha il coraggio di affermare che il *Parmenide* costituisce un pro-

gresso sulla *Repubblica*, perchè mentre questa, distinguendo l'intelletto, funzione della posizione relativa, dalla ragione, subordinava, almeno in apparenza, il primo alla seconda, intesa come facoltà di una conoscenza superiore e assoluta, quello invece elimina definitivamente la illusoria esistenza di un oggetto del puro pensiero separato dall'esperienza (p. 269)!

Il *Parmenide* è, su questa questione, l'espressione delle stesse concezioni che informano la *Repubblica*, e si può anzi aggiungere che basterebbe proprio il capitolo XXVI a dimostrare da solo la falsità essenziale dell'interpretazione che, commettendo un anacronismo inconcepibile, pretende di ritrovare nel Platonismo i principî fondamentali della *Critica della ragion pura*. Ciò basta a provare quanto sia infondata la pretesa del Natorp, che soltanto presupponendo il significato metodologico dell'Idea è possibile risolvere con sicurezza le difficoltà del *Parmenide*, di cui altrimenti non si può trovare la soluzione. Viceversa, non vi è forse esposizione più lontana dal significato dei testi di quella che, spinto dalla ossessione di scoprire a tutti i costi una conferma della sua interpretazione metodologica dell'Idea, ha dato il Natorp delle ipotesi dell'oscuro dialogo (pp. 235-271).

Egli trova anche nel *Sofista*, la critica fatta da Platone della errata interpretazione della sua dottrina data da alcuni suoi scolari (che sarebbero appunto gli enigmatici *Amici delle Idee* (1)) i quali avevano inteso queste come cose di un genere particolare, contrapposte a quelle sensibili, cadendo nell'errore del dogmatismo (che è oggetto di una discussione generale) di formulare affermazioni sugli esseri prima di avere determinato il concetto stesso dell'Essere e perciò di definire questo per mezzo di concetti cbe lo presuppongono (ivi, pp. 274-284). Se gli *Amici delle Idee* rappresentino gli scolari di Platone, o Platone stesso o altri pensatori, può lasciarsi in sospeso; forse la conclusione migliore è quella del Diès (2): « Nous ne savons. Nous préférons avouer notre ignorance et nous résigner, comme le font de plus autorisés que nous en ces difficiles questions, à attendre quelque clarté nouvelle ». Però è certo, che il *Sofista* non conferma affatto la tesi del Natorp che per Platone l'Essere sia « l'ultima espressione della posizione del pensiero in generale, e quindi del giudizio, dell'affermazione, del Logos stesso (p. 283) » e che le Idee

---

(1) Per indicazioni bibliografiche snlle varie identificazioni degli *Amici delle Idee*, v. **Zeller**, II, 1[4], p. 252 (2), 252 (3), 253 (0), 255 (0); **Gomperz**, *Griechische Denker*, II[2], 596 (2); **Diès**, *La définition de l' Être et la nature des Idées dans le Sophiste*, nota 369, pp. 129-130.

(2) *Op. cit.* pp. 131-132.

platoniche siano i puri concetti metodologici della conoscenza (p. 283), perchè tutta la discussione del concetto dell' Essere ha carattere strettamente realistico; in particolare modo, poi, non si capisce perchè Platone, se si fosse occupato soltanto di questioni logiche, sarebbe entrato tanto addentro nella critica del materialismo (1).

Peggio ancora vanno le cose per l' interpretazione del *Filebo*, in cui il Natorp vuole scorgere uno sviluppo ulteriore del principio dell' idealismo platonico, cioè (secondo lui) della correlazione necessaria dell' indeterminato e della sua determinazione, dell' x e dell' A della conoscenza (x è A). La teoria dei quattro principî dell' essere (23c-31) deve, secondo l' interprete, intendersi così: l' *apeiron* è l' x, il *peras* la determinazione del pensiero, ma pensata solo astrattamente: la determinazione concreta è rappresentata dal *misto*, che si esprime nel giudizio: x è A. Qui per la prima volta il divenire riceve un significato pienamente positivo, quale penetrazione della determinazione nell' indeterminato, perchè il terzo principio è chiamato (26d) γένεσις εἰς οὐσίαν, nascere all' essere, grazie alla misura di una legge speciale di determinazione, di forma necessariamente matematica; ed è designato come origine di ogni affermazione e di ogni bene. Il concetto teleologico del Bene appare invece di quello della determinazione dell' Essere, perchè Platone fa consistere il bene di una cosa nella sua conservazione (26c), dimodochè essere e bene coincidono: la determinazione dell' indeterminato, il *peras* in cui essi coincidono, deriva soltanto dalla legge originaria della logicità *in noi*. Il quarto principio (il *nous*), o principio della causa o del fondamento, che determina l' unione del *peras* e dell' *apeiron* è nient' altro che la causa, il fondamento della razionalità che si rivela sia nella coscienza umana che nell' universo, non un essere concreto e sostanziale. La *ragione* è il *fondamento* o la *causa* ultima di ogni cosa, ma solo quale fondamento delle leggi della scienza: il quarto principio non è altro che la legge universale, cioè la determinazione dell' indeterminato, il principio della logicità in generale o la ragione (ivi, pp. 300-315).

Questa interpretazione, che disconosce completamente il significato essenzialmente ontologico-metafisico della teoria dei quattro principî e pretende identificare con l' Idea il *peras*, che invece rappresenta non questa, bensì il rapporto matematico (2), urta direttamente contro il fatto che per Platone non solo il divenire, l' essere

(1) Cf. **H. Gomperz**, *Platons Ideenlehre* (in **Archiv für Gesch. der Philos.**, XVIII [1904], p. 483).

(2) V. p. 160 e p. 162 sg.

concreto deriva dall' unione del *peras* e dell' *apeiron*, ma anche il mondo delle Idee (1), talchè è infondato ogni tentativo di rintracciare nel *Filebo* una teoria dell' esperienza. E v'è di più: in questo dialogo (come deve riconoscere lo stesso Natorp, p. 326 sgg.) sono distinte nel modo più chiaro che si possa chiedere la realtà immutabile dell' essere e quella sempre mutevole del divenire ed è affermato che le arti che si riferiscono a questo debbono servirsi di opinioni e non possono produrre alcuna sicura certezza e alcuna vera scienza, mentre il contrario avviene per le ricerche che riguardano il primo (59a-d). Il Natorp, coi procedimenti che gli sono soliti, vede in ciò solo una strana ricaduta in motivi di pensiero ormai superati e afferma che si tratta di un' affermazione che contrasta collo sviluppo della filosofia platonica, la quale, dal *Fedone* allo stesso *Filebo*, mirava a dare in modo sempre più chiaro un fondamento logico alla scienza dell' esperienza, cioè del divenire. Ma chi non ha il coraggio di attribuire a un pensatore della forza di Platone una tale contraddizione su una questione così importante e proprio nell' opera stessa in cui essa costituisce il nucleo filosofico della trattazione, dovrà invece pensare che il contrasto esiste solo per il critico che, facendo violenza ai testi, ha voluto in ogni maniera, invece di piegarsi alle concezioni dell' autore, attribuirgli una teoria che non è la sua, salvo ad accusarlo d' incoerenza ove egli esplicitamente afferma il suo vero pensiero: per ogni lettore spregiudicato, il passo ora indicato del *Filebo* è la condanna decisiva e irrevocabile di tutte le ricostruzioni fantastiche del Natorp.

Ciò posto, non mette conto di seguire questi nella sua interpretazione del *Timeo*, in cui, (data la natura in gran parte mitica del dialogo) egli può più facilmente sbizzarrirsi per cercare nuove conferme dei suoi presupposti: basterà ricordare che in questo scritto Platone distingue, anzi contrappone, più energicamente che mai all' essere eterno delle Idee, quello temporale del divenire, nega che di questo possa affermarsi rigorosamente l' essere, e sostiene che solo il primo può essere oggetto di scienza vera, mentre del secondo non può sperarsi altro che un *mito probabile* (27d-29d). Ora, siccome qui non si tratta di figurazioni mitiche, ma di tesi strettamente scientifiche, una sola cosa può dirsi: se non si vuole negare ogni valore teoretico a tutto il *Timeo*, occorre considerarlo come un' altra prova della insostenibilità della interpretazione logico-metodologica della teoria delle Idee.

Quanto ai continuatori dell' indirizzo del Natorp, pochi punti delle

---

(1) V. p. 162 sg. e note relative.

loro esposizioni possono dar luogo a un ricordo particolare: così, rispetto a N. Hartmann (1), basterà accennare al tentativo da lui fatto (già discusso e respinto precedentemente (2)), per ridurre la stessa esistenza del mondo fenomenico alla comunione delle Idee. A differenza dei due espositori ora ricordati, il Marck (3), pure accettando in generale l'interpretazione metodologica della teoria delle Idee, non ne disconosce il significato metafisico e vede soltanto nel *Parmenide* l'inizio di una decisa teoria dall'esperienza. Giustamente egli osserva che il valore assoluto delle esigenze etiche spinse Platone a concepire le Idee in generale come indipendenti dalla sensibilità, cioè a pensare l'Assoluto come oggetto, e riconosce che l' αὐτὸς ὁ λόγος della *Repubblica*, non è l'Idea del Bene, la Legge della Legalità. Ma invece non è sostenibile la tesi che la distinzione posta tra la *dianoia* e il *nous* costituisca una separazione tra l'intelletto che ha per oggetto la scienza e la ragione che invece ha per oggetto i valori etici assoluti, che sono sottratti alla conoscenza scientifica. Con ciò egli attribuisce a Platone la dottrina kantiana del *primato della ragion pratica*, che gli è completamente estranea, perchè per il pensatore greco la conoscenza del Bene non costituisce un oggetto eterogeneo a quello della *dianoia*, bensì il più alto grado del sapere scientifico, anzi l'unico sapere che meriti veramente tale nome. Mentre per il Kant la ragione pura e quella pratica sono due attività distinte, per Platone l'intelletto e la ragione formano due *gradi* della stessa attività conoscente: la scienza vera è bensì quella che ha per oggetto l'Idea del Bene, in quanto essa riconosce che l'essere e il conoscere hanno significato etico, ma si tratta sempre di scienza teoretica nel più alto e puro significato della parola, non di una dottrina che si riferisce alla legge dell'azione.

Siccome nell'interpretazione dei dialoghi dialettici (dal *Parmenide* in poi) il Marck segue sostanzialmente il Natorp, pochi rilievi saranno necessari. Ad es., si può notare che è affatto infondata l'affermazione che il *Sofista*, ponendo l'Essere come diverso dal riposo e dal movimento e includente l'uno e l'altro, voglia intendere il primo nel senso della predicazione e che ciò trovi una prova nelle parole ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὂν ἐν τῇ ψυχῇ τιθείς (250b). Il passo citato dal Marck non include affatto il significato che egli discopre, per cui l'ὄν apparirebbe non come « un concetto conosciuto rispetto al suo contenuto, ma il metodo fondamentale immanente in tutti gli

(1) *Platos Logik des Seins.*

(2) V. p. 178.

(3) *Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven.*

altri concetti *(Op. cit.*, p. 125) », perchè le parole che egli cita non vogliono riporre l' Essere nell' anima (cioè privarlo del suo valore metafisico), ma soltanto indicare la concezione che lo distingue dagli altri due concetti.

Del pari, non è affatto vero che la teoria che fa del non-essere non l' opposto, ma il *diverso* dell' Essere e che lo collega indissolubilmente con esso, affermi chiaramente la funzione gnoseologica dell' Idea, intesa nel senso della predicazione che si riferisce a un soggetto, che è l' *apeiron* del mondo sensibile: il *diverso* del *Sofista*, infatti, è un' Idea, non il dato dell' esperienza, e tutta la trattazione si rinchiude nella sfera, logica ed ontologica insieme, dei rapporti fra le Idee; e non può nemmeno dirsi che all' ὄν (che designerebbe l' essere delle Idee) si assegni esclusivamente il posto del predicato del giudizio, perchè continuamente esso nel *Sofista* occupa il posto del soggetto di cui vengono determinati predicati.

Insostenibile del pari è la pretesa che lo spazio del *Timeo* assuma l' aspetto di materia, cioè (come vuole l' interprete) di metodo della scienza della materia, per ciò che esso è la materia platonica nel senso che compie la funzione logica di dare un fondamento alla scienza fisica: la *χώρα* platonica ha significato chiaramente realistico, non metodologico, ed esprime appunto quell' aspetto spaziale del divenire che rende questo un *quid* irriducibile alla realtà non spaziale delle Idee. E più ancora infondata è l' affermazione che il *Timeo* mostri la connessione indissolubile dello spazio con le Idee e così esprima chiaramente il carattere del primo di essere un procedimento del pensiero, perchè quel dialogo dice chiaramente il contrario (52a-b): non può quindi parlarsi di nesso indissolubile delle Idee con lo spazio nè dell' ufficio metodologico assegnato a questo di costruire, insieme con quelle, l' esperienza.

Un punto molto importante è messo in rilievo dallo Stewart (1) nel riconoscimento dell' azione esercitata sul pensiero platonico dal motivo estetico, grazie al quale le Idee vengono pensate come realtà individuali belle, come archetipi eterni ed immutabili. Ma lo studioso inglese, che vuole in ogni modo conservarsi fedele all' interpretazione metodologica del Natorp, di cui accetta quasi tutte le conclusioni, commette l' errore di affermare che Platone distingue sempre chiaramente le due sfere della visione estetica e della ricerca scientifica, talchè solo nella prima l' Idea ha il carattere di realtà individuale, mentre nella seconda conserva sempre il significato di legge, di causa, di giusto punto di vista per l' interpretazione dell' esperienza. Per-

---

(1) *Plato's Doctrine of Ideas*.

contro, i dialoghi platonici mostrano, almeno a chi non sia accecato dal preconcetto metodologico, che la concezione ontologica dell'Idea, determinata originariamente da motivi estetici, fu da Platone applicata a tutto il campo della ricerca scientifica.

In ogni modo, è notevole il fatto che studiosi, che pure accolgono in generale le tesi del Natorp, si sentano obbligati a limitarne la sfera di applicazione, a correggerle e talvolta a respingerle in alcune questioni molto importanti e a riconoscere, sebbene con riserve e sino a un certo punto, il significato ontologico della teoria delle Idee.

Più difendibile della interpretazione logico-metodologica delle Idee è quella matematica, difesa, in modo senza dubbio molto abile, dal Milhaud (1). Secondo lo storico francese, tutta la filosofia platonica si incentra nello studio della conoscenza matematica e « l'essere delle Idee è della stessa natura dell'essere delle verità e delle essenze matematiche (2). *(Les phil. géom. de la Grèce*, p. 267) »; il *Corismo* di esse è l'espressione naturale del fatto che i concetti matematici non si realizzano mai completamente nell'esperienza concreta. Ma in tal modo si confondono due fasi ben distinte del pensiero platonico, perchè il matematismo caratteristico dell'ultimo periodo di questo, che culmina nella teoria dei Numeri-Ideali, sebbene

---

(1) *Les Philosophes Géomètres de la Grèce.*

(2) Il **Taylor**, che nello studio *On the First Part of Plato 's Parmenides* (in **Mind**, N. S. XII [1903], pp. 1-20) dichiara esplicitamente di accettare le tesi del Milhaud, si esprime in questo modo sul rapporto tra le Idee e le cose: « l'Idea come tale non è dello stesso ordine della cosa sensibile, ma è collegata con essa in un modo particolare che può comprendersi soltanto se si ricorda il suo carattere di numero *ideale*. L'Idea del circolo, o come diremmo ora, il circolo in quanto definito dalla sua equazione nella forma generale, non è propriamente parlando una curva, cioè, non è una forma qualitativa unica dell'estensione percepibile; è una legge generale per la costruzione di curve di un certo genere grazie alla sintesi mentale di posizioni che hanno una certa relazione, e queste stesse posizioni non hanno esistenza in quanto parti di un'attualità percepibile; non esistono nel circolo percepito, ma ne sono derivate con un'analisi concettuale. Precisamente la stessa cosa è vera per l'equazione di un circolo particolare che si ottiene dando ai coefficenti dell'equazione generale valori numerici. Una tale equazione, come il numero ideale, è insieme molti, in quanto sintetizza una pluralità indefinita di posizioni, e una, in quanto la sintetizza in accordo con una legge definita. Fate che il circolo che corrisponde a una tale equazione sia attualmente descritto da un punto qualunque preso come centro, e avrete nella sua unica realtà, in quanto percepita, il particolare che secondo l'espressione di Platone è ciò che è grazie alla presenza dell'Idea (p. 19) ».

appaia in ultimo il risultato di un lungo processo di sviluppo delle dottrine del platonismo precedente, ne differisce ben chiaramente; e Aristotele distingue le due concezioni in modo indiscutibile (1).

Rispetto alla teoria classica delle Idee, l'interpretazione del Milhaud è contraddetta in modo decisivo dai testi della *Repubblica* (VI, 509d-511e, VII, 533b-534c) che distinguono recisamente la *dianoia*, strumento della conoscenza matematica, dal *nous*, organo della dialettica, che ha per oggetto l' Idea suprema del Bene. E non vale il dire, come fa il Milhaud, che la conoscenza matematica di cui parla Platone in quel dialogo, non ha aspetto puramente teorico, perchè rappresenta la scienza contemporanea in cui la teoria si mescolava alla pratica: questa distinzione, di cui i testi non dicono una parola sola, non è assolutamente in accordo con quanto Platone dice dell'Idea del Bene (oggetto del *nous*), che non può identificarsi come vuole il *Milhaud* con le pure essenze matematiche, le definizioni; infatti, non si comprende, da una parte perchè Platone le avrebbe chiamate l' ἀνυπόθετον, dall' altra, perchè avrebbe designato tali enti col nome di Idea del Bene. La difficoltà contro cui urta il Natorp che, vedendo in questa la Legge della legalità, la logicità stessa non può dar ragione soddisfacente dell' espressione non logica ma etica che essa riceve nella *Repubblica*, si ripresenta a proposito del Milhaud. E a ciò si aggiunga che (per non parlare del carattere essenzialmente estetico ed etico dei cosidetti dialoghi socratici) nel *Fedone*, che pure costituisce una delle opere più importanti di Platone, la teoria delle Idee è esposta per dar ragione del divenire e del perire delle cose: ora, se le Idee avessero avuto per Platone il significato matematico che vi scorge l'interprete, non si troverebbe più modo di intendere in modo intelligibile quel dialogo (2). Del resto, nella stessa teoria dei Numeri Ideali l' aspetto matematico non deve fare disconoscere

---

(1) *Met.*, M. 4, 1078b, 9 sgg.

(2) Il **Taylor** (studio citato, p. 5 sg.) afferma che nei dialoghi più importanti appaiono due classi di Idee (di norme matematiche, morali ed estetiche, e di tipi organici e di organi ed elementi che entrano nella loro composizione), classi che in ultimo possono ridursi al tipo unico della relazione matematica, perchè il carattere fondamentale della bontà morale e della bellezza estetica risiede per Platone nell' ordine e nella proporzione e ogni tipo organico è a suo giudizio determinato da un rapporto quantitativo fra i suoi elementi costitutori, i quali a loro volta risultano da triangoli elementari grazie a leggi matematiche. Egli cita in appoggio della sua tesi il *Filebo* (51d sgg.; 64e segg.; 31c sgg.); ma questo dialogo, che appartiene all' ultima fase del platonismo, non può chiarire completamente le dottrine del *Fedone* e della *Repubblica*, perchè accenna a un indirizzo nuovo del pensiero platonico.

la natura particolare delle supreme realtà platoniche; piuttosto che ridurre le Idee a puri rapporti matematici, Platone concepì questi come essenze individuali, cioè attribuì ad essi la natura intima delle Idee.

E non è nemmeno giusto dire che l'ordine, il bello, il bene avessero per Platone nel *Timeo* soltanto il valore di caratteri specifici del vero, talchè egli, insistendo sulla finalità estetica ed etica, mirasse esclusivamente a dare un fondamento logico alla scienza della natura, perchè il *Simposio* e il *Fedro* mostrano invece come il motivo estetico costituisse per lui il primo impulso alla formazione della teoria delle Idee; e d'altra parte il discepolo fidatissimo di Socrate non poteva non riconoscere l'importanza fondamentale delle esigenze etiche. Una volta ancora, occorre ripetere che Platone non cessò mai dal concepire la stessa ricerca scientifica come la più alta e completa funzione etica dello spirito: è quindi erronea la pretesa di attribuirgli una teoria che subordina i valori etici a quelli puramente teoretici, perchè ciò contrasta con lo spirito animatore di tutta la filosofia platonica, in cui la ricerca del vero e quella del bene si intrecciano e si fondono senza che l'una venga considerata inferiore all'altra.

In breve: abbiamo visto che l'interpretazione immanentistica della teoria delle Idee è, sotto tutte le sue forme, errata essenzialmente. Ciò però non esclude che i suoi diversi sostenitori abbiano utilmente contribuito allo studio della filosofia platonica, sia rispetto all'esame di aspetti particolari di essa (ad esempio, si possono citare con le dovute riserve l'opera del Jackson per la interpretazione del *Parmenide* e le ricerche del Cohen e del Milhaud sui rapporti fra il pensiero matematico e quello filosofico in Platone), sia rispetto all'intenso movimento di indagini e di discussioni che hanno determinato, il quale ha posto in luce la necessità di non fermarsi senz'altro alle soluzioni tradizionali dei problemi platonici.

ERRATA CORRIGE

				Errata	Corrige
p.	4	riga	1	ἅπειρον	ἄπειρον
»	»	»	34	posseggono	posseggano
»	6	»	10	Egel	Hegel
»	»	»	ultima	stesso	stessa
»	8	»	17	ma in ciò il Ritter	ma il Ritter
»	11	»	2-3	derivazione	deduzione
»	»	»	5	p. 108	p. 180
»	16	»	9	l' ἅπειρον	(l' ἄπειρον
»	»	»	10	ιάντων ηποδοκή	πάντων ὑποδοχή
»	»	»	11	e ciò.... δάτερογ	è ciò.... θάτερον
»	»	»	27	non quò	non può
»	»	»	31	in esso	in esse
»	»	»	35	possibilità	pluralità
»	21	»	33	(113a)	(133a)
»	22	»	11	che uno	che l' uno
»	»	»	35	Uno è più e più	l' Uno è più e i più
»	»	»	38	vero, supremo	vero supremo
»	23	»	29	(Se l' Uno è un multiplo	(Se l' Uno è uno e multiplo
»	24	»	7	designa	designano
»	25	»	terz' ultima	delle Idee,	delle Idee;
»	28	»	25	(*Rep.* 511b)	(*Rep.* 511b):
»	29	»	6	era conseguenza	era una conseguenza
»	»	»	27	immobile: pure	immobile, pure
»	32	»	17	partecipabili	partecipabili,
»	»	»	penultima	avra	avrà
»	33	»	21	38a	38c
»	34	»	34	è nullo	è nulla
»	36	»	8	which it	which is
»	»	»	9	throug	through
»	»	nota	(1)	*Phaelo*.... **Hind** (2)	*Phaedo*.... **Hind** (2)
»	38	riga	29	fenomeni col mondo	fenomeni e col mondo
»	39	»	17	rappresentato	rappresentata
»	40	»	25	riceve forma del	riceve forma dal
»	45	»	2	ϖυχή.	ψυχή.
»	»	»	3	(26e 28e)	(26e-28e)
»	47	»	4	ψυχή	ψυχή)
»	48	»	terz' ultima	ἅπειεον	ἄπειρον
»	51	cont. nota, riga	22	*La natu:e da*	*La nature du*
»	52	riga	34	contemporanei	contemporanei:
»	57	»	15	πθῆθει,	πλῆθει,

p. 58	» 3	per esse.	per mezzo di esse,
» 60	» 14	και	καὶ
» 61	» 29	immutale	immutabile
» 63	» 8	contemparaneo,	contemporaneo,
» »	» 20	οἶσία	οὖσία
» 74	» 15	Atonismo,	Atomismo,
» 79	» 29	mente	mente;
» 84	» 17	κῷον	ζῷον
» 96	» 20	ἐνῷ	ἐν ῷ
» 111	» 30	*(bezügtiche*	*(bezügliche*
» 112	» 16	dalla disposizione,	dalla esposizione,
» 114	» 13	positiva relativa,	posizione relativa,
» 118	» 4	αὖτός	αὐτὸς
» 120	» 29	perchè giudizio	perchè il giudizio
» 128	» 5	includersi	includere
» 133	» 8	μέθεξς:	μέθεξις:
» 135	» ultima	precesso	processo
» 138	» 13	dell' Eleatismo,	all' Eleatismo
» »	» 26	di questo	di questa
» 145	» 18	ὄν.	ὄν.
» 148	» 2	μὴ ὄν	μὴ ὄν
» 152	» 26	νοησις,	νόησις,
» 160	» 2	*Repubblica*	*Repubblica*
» 160	» 14	ἓν	ἓν
» 167	nota (3) riga 3	*Politico),*	*Politico,*
» 169	cont. nota, riga 5	*Eutwickelung,*	*Entwickelung,*
» 171	nota (3) riga 10	**Conturat,**	**Couturat**
» 172	» (4) » 3	**Bibliothéque**	**Bibliothèque**
» »	» (6) » 5	**Bènard,**	**Bénard,**
» »	» (7) » 4	autore (in	autore: in
» 173	» (1) » 1	**Jakson**	**Jackson**
» 174	» (1) » 12	e sebbene	sebbene
» »	» (1) » 27	p. 20 segg.;	p. 20 sgg.);
» 175	cont. nota, riga 9	Col **Diès**	(Col **Diès**
» 176	riga 23	Conturat	Couturat
» 178	» 9	μέθεξιζ,	μέθεξις,
» 184	» 25	passo della	passo dalla
» 187	nota (1) riga 14	sarebbe	sia
» 188	riga 15	il servibile	il sensibile
» 190	nota (2) riga 5	quello	quella
» 193	» (2) » 4	p. 258 sgg.);	p. 258 sgg.;
» 195	» (1) » 2	198 (0)	p. 198 (0))
» 197	riga 32-33	contradditorie	contraddittorie
» 204	» 30	parantesi)	parentesi)
» »	nota (1) riga 1	**Jakson**	**Jackson**
» 207	riga 9	avesse preso	prendesse